
BIBLIOTECA NAZIONALE DI TORINO
C
IV
174

DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, seu Elogium eius a JACOBO ECHARDO diligentissime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in singula Opera Admonitiones praeviae.

XXIV

TOMUS VICESIMUSQUARTUS

complectens SUMMAE THEOLOGICAE PARTEM TERTIAM.



VENETIIS, MDCCLVII.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

FR. JO. FRAN. BERNARDI MARIAE

D E R U B E I S

ORDINIS PRAEDICATORUM

ADMONITIO PRAEVIA.

De quatuor Sancti Thomæ Aquinatis locis, ac doctrinæ capitibus, inepta & injusta censura notatis a Joanne Fabricio.

C A P U T I.

Sanctum Thomam notat Joannes Fabricius de mendoso indice Gregorii Magni super Cantica: quænam ejusdem fuerit in hujusmodi indicibus diligentia. Ante Aquinatem idem index mendosus legitur in Magistro Sententiarum, Petro Lombardo: unde Fabricii censura, insipiens & injusta. Vitiosæ prædictæ citationis origo: an ergo potius Glossam, quam Gregorium, vere citaverit Sanctus Thomas. Hujuscemodi censuræ in Thomam ineptissimæ. Bona, & optima fides ejus.

I. JOannes Fabricius in secunda *Historiæ Bibliothecæ Fabricianæ* parte num. XIII. recenset *Thomæ Aquinatis Summam Theologiæ*, Coloniæ anno 1622. typis editam. Hac data occasione, aliorum dicta plura colligit, quæ sane aut minus accurata sunt, aut inepta, aut falsa, ut sanctissimi Doctoris, ejusque postremi Operis claritas, & auctoritas quoquo modo infuscetur, ac minuatur. Singula, quæ fide Protestantium, aut Criticæ intemperantioris hominum adhibita opponuntur, referre hoc loco non lubet, cum ea in *Præviis Admonitionibus*, aut *Dissertationibus* nostris hactenus in lucem emissis, aut validissime refutata sint, aut diligentius enarrata. Pauca occurrunt ab ipso Fabricio adnotata, quæ cum momenti quidpiam videantur habere, ad examen vocare præstat.

Pagina 88. in Editione scilicet VVolfenbuttelii anno 1718. curata, sic ait Censor: *Nunc depromenda sunt, quæ Viri eruditi in hac Summa* (Theologiæ) *observarunt, notaruntque*. Quænam vero, & quot illa sunt, quæ a novo Censore iterum proferri, ac redargui debuerint? Nimirum quatuor tantum numerantur, vel quæ insuper habenda fuerant utpote levissima, vel quæ iniqua censura perstringuntur. Primum est: „ P. I. (parte prima) Quæst. VIII.
„ Art. III. *Sed contra est quod Gregorius dicit super Cant. Canticorum: quod Deus*
„ *communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia, & substantia*. Hic locus
„ non reperitur in Gregorio Magno: *Ancillon Mellange Critique P. II.* 335.
„ At quid si in Gregorio Nysseno, qui illum in librum commentatus est?
„ Imo in nostræ Editionis margine citatur *Gregorius M. Homil. VIII. in Eze-*
„ *chielem*, parum ante medium. “

Inter *Dissertationes triginta*, in uno Volumine in folio simul collectas *De gestis, & Scriptis, ac Doctrina Sancti Thomæ Aquinatis*, editasque Venetiis anno 1750. apud Jo. Baptistam Pasquali, postrema est, ubi diligentius agitur Capite IV. de copia lectionis, quam longe lateque patentem in Sancto Thoma satis indicant ejus Opera, sive quod attinet ad veteres Philosophos, sive maxime ad Ecclesiæ christianæ Patres, Scriptoresve omnis ævi. Anonymi Critici Viri puerilem castigavimus animadversionem, qui cum recenseat Scriptores Ecclesiasticos, quos legerit Thomas, numerat tantum *Magistrum Sententiarum*, *Epistolas Pontificum Decretales*, *ac integrum Gratiani Decretum*. Imo sine dubio in hisce rivulis non sistebat Aquinas, adibatque fontes ipsos, si pro seculi conditione liceret. Patrum opera, quæ bene multa præsto erant, evolvebat, excutiebatque: ac novimus, insignes alias lucubrationes, quæ desiderabantur, diligentissime ab ipso perquisitas in Codicibus, qui latebant in forulis. Noverat ipse nihilominus, non pauca sibi deesse Ecclesiastica monumenta, quæ alibi indicata, aut in Catalogis recensita legebat: ipsorumque defectum ut aliquo modo suppleret, utebatur *Decreti Gratiani*, & *Glossis*, & *Catenis*, idque genus collectionibus, antiquiorumque Magistrorum scriptis, quæ ferebantur illa ætate. Hanc lectionis copiam in Aquinate, & hanc ejus eruditionem splendidissimis exemplis, ac factis inconcussis ostendimus in Dissertatione citata, quæ sub *Admonitionis prævia* titulo habetur in Tomo XVI. Operum Sancti Thomæ, quorum editionem Venetam in 4 incepit *Josephus Bettinellus*, ac prosequitur diligentioribus typis *Simon Occhi*.

Quod ego Thomæ Aquinatis elogium dum paucis repeto, nævos etiam in ejus Operibus non diffiteor, quos ætate sua præcavere nec ingenii acumine, nec ulla diligentia ac industria poterat: cujusmodi sunt, alium Auctorem pro alio allegare, & alterius opus alteri substituere, ac librorum locos mendose citare, aut mendosos qui legebantur sequi indices. Temporum, quibus vitam agebat, scribebatque Aquinas, conditio hæc erat: quæ tamen non obstat, quominus Erasmus vir criticissimus ea laude Aquinatem celebraverit, *ut qui iis, quæ per eam tempestatem dabantur, tam dextre sit usus*. Menda hujuscemodi post reseratos fontes Patrum, post editam Ecclesiasticorum monumentorum copiam, postque plurium seculorum sudores laboresque, facili negotio aut omnia, aut pene omnia emundarunt Nostrates, aliique Viri diligentissimi: collatisque codicibus Thomæ Manuscriptis observare potuerunt, mendosos indices non paucos, non e calamo Thomæ profectos esse, sed ex Amanuensium aut Typothetarum inscitia, & oscitantia.

II. Jam vero ad mendosum *Gregorii Magni super Cantica* indicem sermo convertatur. Ante Aquinatem verba, quæ decripta sunt num. 1. jam Gregorio tribuerat Magister Sententiarum, *Petrus Lombardus*, in primo libro Dist. XXXVII. sub littera A: *Beatus Gregorius super Cantica Canticorum inquit: licet Deus communi modo omnibus rebus insit, præsentia, potentia, substantia &c.* Miratio subit, id non advertisse Fabricium censorem! Id vero pridem observaverat Reginaldus Lucarinus in suis Animadversionibus in Textum Operum Sancti Thomæ, Romæ excusis anno 1666. *Hanc sententiam &c.* (inquiens) *tribuit Magister in 1. Dist. 37. Sancto Gregorio, scribenti super Canticum Canticorum: ejusque fidem sequutus est Sanctus Thomas*. De hac allucinatione agit Sammaureus Operum Sancti Gregorii editor Doctissimus in Admonitione ad Expositionem Canticorum, a qua sine dubio abest ea sententia. Thomam quidem, sed etiam *Magistrum Sententiarum* memorat pro sua diligentia & fide, qui in errorem inciderint: probatque deinde, *temporibus Petri Lombardi, qui floruit duodecimo seculo, dubium non fuisse, Sanctum Gregorium exposuisse Cantica*.

Mendosum ergo indicem ex *Magistro Sententiarum* transcripserit Aquinas: quem

quem etiam Sanctus Bonaventura transcripsit ibidem Parte I. Art.III. Qu. II. At lapsum hujuscemodi, levissimum illum, nulliusque momenti, quis non condonet in Magistro, ac multo magis in Sancto Thoma, & in Sancto Bonaventura? Quis etiam maturioris consilii non illud præteriisset omnino? Nonne vero *Joannes Fabricius*, qui censorem agit, aut inscitiæ redarguendus est, qui mendum illud in *Petro Lombardo* non viderit ante Aquinatem: aut certe injustitiæ, seu nimiæ criminandi *Thomam* libidinis, quem unum, prætermisso *Magistro*, de nævo accusat, utrique communi?

III. Quoniam vero in hanc disceptationem, tametsi levissimam, ingredi contigit, liceat mihi inferre gradum, & in ipsam vitiosi indicis originem diligentius inquirere. Id erit fortasse cum aliquo emolumento. In *Glossa*, quæ vocatur *Ordinaria*, super Caput V. *Cantici Canticorum*, ad ea verba ℣. 17. *Quo abiit dilectus tuus?* plures afferantur expositiones. Editione utor, quæ extat in Bibliis sacris Nicolai Lyrani. (Expositio prima est:) „ *Quo* „ *abiit*: non relinquendo vos, in quibus erat; sed ubi alios associet, & post „ alios etiam alios invitet. (Altera:) *Quo abiit*. Gregorius: sciendum, quod „ *Deus qui ubique est, in loco est, sed localis non est. Locale dicitur, quod cir-* „ *cumscribitur secundum partes loci, supra & infra, ante & retro, dextera &* „ *sinistra &c.* (Tertia demum:) *Quo abiit*: licet Deus communi modo „ omnibus rebus insit, præsentia, potentia, substantia; tamen familiari mo- „ do dicitur inesse, idest per gratiam &c. “

Quo in loco perspicuum est, expositionem secundam *Gregorio* tribui; minime tertiam, quæ sententiam exhibet, qua de agimus. Quemadmodum vero *expositio tertia* hactenus in operibus Gregorii irrito voto perquisita est; ita *secunda*, sin minus quoad singula verba, saltem quoad sensum, hauriri sine dubio ex variis Gregorii locis potuit; sive ex Libro II. in Job Capite XII. num. 20. sive ex Libro X. Capite IX. num. 14. sive ex Libro XVI. Capite VIII. num. 12. sive ex Libro XXVII. Capite XI. num. 19. sive ex Libro I. in Ezechielem Homilia VIII. num. 16. sive ex Libro II. Homilia V. num. 11.

Allatum *Glossæ* textum perpendenti jam facile innotescit mendosi indicis origo apud Magistrum Sententiarum. Hanc vidit *Franciscus Sylvius*, qui I.P. Qu.VIII. Art.III. in calce sic ait: „ *Magister*, cum Glossam ordinariam legeret, quæ „ ad finem Capitis V. in Cantica habet *ista verba*, non quidem sub nomine „ *Gregorii*, sed quia paullo ante citatus erat *Gregorius*, putavit etiam se- „ quentia esse *Gregorii*: “ cum sint procul dubio ipsius *Glossæ*. Hanc veram originem sive dissimulaverit, sive ignoraverit Fabricius, pudendum sane est. *Glossæ* opus VValafrido Straboni tribuitur, qui nono seculo vitam agebat.

An *Glossam* legerit Sanctus Thomas, & an potius *Glossam* in prædicto Articulo scripserit ipse, imperitique Amanuenses *Gregorium* substituerint? Francisci Garciæ in suis *emendationibus erratorum &c.* verba sunt: „ Si me con- „ jectura non fallit, Thomas sic citavit. *G. dicit supra Cantica*, volens si- „ gnificare *Glossam*, & non *Gregorium*: & tamen aliquis pro *Glossa* posuit „ *Gregorium*, cum utrumque ab eadem littera G. initium sumat. “ Eruditioni, ac diligentiæ Aquinatis convenit *conjectura*. Res attamen est, quæ codicum MSS. fide conficienda videtur. Vetustum *Summæ Theologiæ* codicem in Veneta Sanctorum Joannis & Pauli Bibliotheca lustravit peritissimus *Dominicus M. Berardelli* ejus Cœnobii Alumnus: scriptumque invenit, g g: quæ siglæ *Gregorium* indicant. At alii præterea Codices bonæ notæ expendendi forent, ut quid demum scripserit Thomas, quid Amanuenses peccaverint, certo constaret.

IV. Magistri fide deceptus fuerit Sanctus Thomas. Adeo levis hæc ejus allucinatio est, ut nonnisi ineptissima haberi debeat censura, quam iterum

pro-

pro palare Fabricio placuit. Mendum quidem cubat in indice: at quæ citatur, deſcribiturque ſententia, reperitur in *Gloſſa*, veriſſimamque doctrinam continet, quam latinorum græcorumque Patrum documentis illuſtrat Dionyſius Petavius Libro III. de Deo Deique proprietatibus a Capite VII. Patet jam vero, vitioſi prædicti indicis emendationem quærendam non eſſe in aliis *Gregorii* operibus, ac locis ſuperius indicatis: quod nonnulli fecerunt. *Gloſſæ* nomen nihil anceps repone pro *Gregorio*: quod factum video in Pariſienſi editione anno 1652 curata. Hoc Opere, quod *Gloſſam ordinariam* vocamus, frequentius utitur Sanctus Thomas. Quid vero? Accidit non raro, allegatas a Thoma ſententias in eadem non reperiri *Gloſſa*, quam ſcilicet variis typis editam habemus. At *Gloſſæ* codicem MS. nactum ſe eſſe, teſtatur Joannes Nicolajus in Præfatione ad *Summam Theologiæ*, qui fidem integram Sancti Thomæ confirmat, eaſque ſententias continet quas veluti e *Gloſſa* deſumptas affert Sanctiſſimus Doctor. Hinc vero prudens quiſque diſcat, ne tam præceps in hujuſcemodi rebus judicium ferat.

V. Fuerint alii in Operibus Thomæ mendoſi indices. Verum enim vero non omnes Aquinati tribui debent, cum plures ex inſcitia & oſcitantia Amanuenſium proficiſci potuerint: & ſi qui ex ipſius Thomæ calamo exciderit, nonniſi per injuriam tam facile objiciuntur, ac etiam exaggerantur. Interim menda id genus omnia, aut pene omnia jam doctiſſimorum Virorum diligentia emendavit. Inter primos, qui hanc ſpartam ornare cœperunt, eminet inter noſtrates *Antonius*, patria *Luſitanus*, cognominatus *a Conceptione*, mutatoque cognomine dictus deinde *Senenſis* ob ſingularem erga Sanctam Virginem Catharinam de Senis obſervantiam. Antvverpiæ opus edidit typis Plantini anno 1569. fol. inſcriptum, *Teſtimonia Patrum, prophanorumque Auctorum, ac demum quæcumque alia citat Sanctus Thomas ſaltem in confuſo in tota ſua Summa Theologiæ, indefeſſo labore perquiſita &c.* Hujus veſtigia preſſerunt alii exitu feliciſſimo. Idque demum conſtat, Auctorum ſententias ab Aquinate citatas aut ipſis verbis tenus, aut ſaltem quoad ſenſum, vel genuinas eſſe, ſuoſque certos habere parentes: vel ſi quæ admodum paucæ ſuppoſititiæ ſunt, reperiri tamen in Eccleſiaſticis monumentis: adeoque in hujuſmodi indicibus bonam, & optimam conſtare Thomæ fidem.

CAPUT II.

Altera Fabricii cenſura doctrinam Thomæ petit de proprio illo Dei nomine, Qui eſt: *ejuſdem doctrinæ ſubtilitas ac etiam ſoliditas. Adverſæ Fabricii rationes expenſæ, & everſæ: vindicaturque Maſorethica Textus hebræi lectio. Sancti Thomæ doctrina, Veterum latinorum græcorumque Patrum documentis conformis: ac favent Hebræorum Magiſtri.*

I. Altera ſequitur Joannis Fabricii cenſura. „ Parte eadem (prima) Quæſt. XIII. Art. XI. *Hoc nomen*, Qui eſt, *triplici ratione eſt maxime „ proprium nomen Dei. 1. propter ſui ſignificationem. 2. propter ejus univerſalitatem. 3. propter ejus ſignificationem.* Iſta ſubtilius excogitata videntur. Saltem parum ſolida ſunt, præſertim cum non ſit revera ſcriptum, „ *Sum qui ſum*, ſed *ero qui ero*. Quidquid tandem his verbis indicare Deus „ voluerit: hoc eſt, ſive curioſam Moyſis interrogationem ſimpliciter rejicere: ſive præſentiam ſuam ipſi promittere: ſive ex operibus ſuis qualis „ ſit appariturum eſſe docere. *C. Vorſt.* in Notis ad Diſput. II. de Deo: " *Conradum Vorſtium* intellige in Tractatu de Deo, ſive de Natura, & Attributis Dei.

Integrum Thomæ textum referre præſtat, ut ejus doctrinæ ſubtilitas, ſimul-

mulque soliditas magis effulgeant. Verba sunt: „ Dicendum quod hoc no-„ men, *Qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo „ quidem, propter *sui significationem*. Non enim significat formam aliquam, „ sed ipsum esse: unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, & hoc nulli a-„ lii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia no-„ mina, hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim deno-„ minatur a sua forma. Secundo, propter *ejus universalitatem*. Omnia enim „ alia nomina, vel sunt minus communia: vel si convertantur cum ipso, „ tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem, (ut verum, bo-„ num;) unde quodammodo informant, & determinant ipsum. Intelle-„ ctus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu „ viæ, secundum quod in se est: & ideo quanto aliqua nomina sunt mi-„ nus determinata, & magis communia & absoluta, tanto magis proprie „ dicuntur de Deo a nobis. Unde & Damascenus (Lib. I. Orthod. Fidei) „ dicit, quod principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est, „ *Qui est*.... Tertio vero, *ex ejus significatione*. Significat enim esse „ in præsenti, & hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non „ novit præteritum, vel futurum, ut dicit Augustinus in Quinto de Tri-„ nitate. "

Subtiles habeantur prædictæ Aquinatis rationes, hoc est a perspicaci ingenio rem, quam versat, profundius perscrutante inventæ: at *solidæ* quoque sunt, utpote ipsi rei, quæ subtilius consideratur, maxime convenientes. *Rationi Tertiæ* pondus additur ex auctoritate Sancti Augustini in Libro 83. Quæstionum Qu. XVII. *Apud Deum nihil deest: nec præteritum igitur, nec futurum, sed omne præsens est apud Deum*. Et Libro V. de Trinitate Capite II. *Ab eo, quod est esse, dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum: & dices Filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*. Rationem *secundam* firmat auctoritas Ioannis Damasceni loco citato Capite IX. in Editione Michaelis Lequieni: „ Ex o-„ mnibus porro nominibus, quæ Deo tribuuntur, nullum æque proprium „ videtur, atque ὁ ὤν, *Qui est*; quemadmodum ipsemet, cum Moysi in „ monte responderet, ait: *Dic filiis Israel: Qui est, misit me*. Nam totum „ esse, velut immensum quoddam, ac nullis terminis definitum *essentiæ* „ pelagus, complexu suo ipse continet. " Utriusque demum, Augustini, & Damasceni, auctoritates allatæ *primam rationem* confirmant.

Neque tamen putandum est, nomen istud ita ab Aquinate intelligi proprium Dei, ac si perfecte & adæquate essentiam Dei, cujusmodi est in se, significaret, aut repræsentaret: sed *quia adhuc imperfectius* (ipso Thoma sapientissime animadvertente in I. Dist. VIII. Qu. I. Art. I. ad 3.) *per alia nomina significatur* eadem essentia Dei. Hæc vero Thomæ documenta si præsto Fabricius habuisset, haud umquam doctrinam ejus *subtiliorem* potius judicasset, quam *solidiorem*. Ad Joannis Damasceni locum notam appingit Lequienus, dignissimam animadversione. Verba sunt: „ Prisci Philosophi „ Deum *neutro nomine*, ὄν appellabant: quæ vox ad ipsum *ens in communi* „ significandum atheo sensu detorqueri posset. At *masculinum*, ὤν, solum „ Deum verum exprimit, cujus essentia sit ipsummet esse purissimum, ac „ substantivum, conditis rebus neutiquam concretum, aut ex ipsis intel-„ lectus opera abstractum. " Gregorii Nazianzeni verba subjungit in Oratione XXXVI. circa finem inquientis: τὸ δὲ ὄν, *ens vero proprium sane est Dei, ac totum, nec priore aliqua re nec posteriore (nec enim erat, aut erit) definitum ac circumcisum*. Ubi τὸ ὄν neutro genere ea ratione proprium esse Dei dicitur, quia totum esse Deus comprehendit sine ulla limitatione. Clarior est, ac splendidior Joannis Damasceni expositio loco citato: *Ex omnibus nominibus, quæ Deo tribuuntur*, (inquientis,) nullum æque proprium videri, atque ὁ ὤν, (masculino genere) *Qui est*.... *Nam ὅλον τὸ εἶναι*, to-

totum esse, (quod est τὸ ὄν, genere neutro,) *velut immensum quoddam, ac nullis terminis definitum essentiæ pelagus, complexu suo ipse continet*.

II. Censoris Joannis Fabricii oppositio prima est: *non esse revera scriptum, Sum qui sum · sed, ero qui ero*, (tertio Capite Exodi ℣. 14.) quo nempe ex loco nomen Dei sumitur, quod ipsius Dei *maxime proprium esse* docet Aquinas. Sacra Historia tradit, Moysem a Deo electum esse, missumque ad Israelitas, quos ab jugo Pharaonis liberaret: ipsumque Moysem rogasse Deum, ut quo ipsum nomine apud Israelitas vocaret, patefacere dignaretur. Divinum responsum sic exhibet Sacer Textus hebræus: *Dixit Deus ad Moysem:* אהיה Ehjeh: *qui* אהיה Ehjeh *: & dixit, sic dices filiis Israel*, אהיה Ehjeh *misit me ad vos*. At vero *Ehjeh* vox est verbi היה, *fuit*, ac temporis futuri in conjugatione, quæ dicitur *Kal*: unde juxta Grammaticæ regulas versio foret, *Ero qui ero ... Ero misit me ad vos*. At enim frequentissimum *Hebraismum* adnotant Grammatici, quo *futurum* usurpatur pro *præsenti:* ipsumque in allatis verbis locum habere, adprobant *Critici sacri, Munsterus, Fagius, Vatablus, Clarius, Drusius*.

Cur vero non? L. Interpretes tot ante Christum seculis græce verterant: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ego sum, qui sum* vel *ego sum is qui est*, vel etiam minus latine *ego sum ens*. Hunc Exodi spectasse locum videtur Joannes Apostolus, & Evangelista in Apocalypsi Capite I. ℣. 4. *Gratia vobis, & pax ἀπὸ τοῦ ὁ ὤν, καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος, ab eo qui est, & qui erat, & qui erit*: hisque verbis vim vocis אהיה, aut יהוה, exprimere voluisse Joannem, observant Interpretes. Vetustissimus latinæ Versionis vulgatæ Auctor eodem modo transtulit, *Sum qui sum*: ac postea cum verti debuisset, *Sum misit me ad vos*, personam primam commutavit in tertiam, *Qui est misit me ad vos*, ut clarior esset interpretatio. Peritissimus hebraicæ linguæ Sanctus Hieronymus in Epistola ad Marcellam sic ait: *Sextum* (nomen Dei,) *Aser Jeje, quod in Exodo legitur, qui est misit me*; prima scilicet persona in tertiam commutata. Quam denique temporis præsentis lectionem in Vulgata exstantem sequuti sunt Hilarius, Interpres Irenæi, Novatianus, Ambrosius, Augustinus, Ferrandus Diaconus, & Phœbadius, quorum verba recitat Petrus Sabatier in sua *Vetere Italica Versione*: hisque consonant Græci Patres. Alia dabimus infra. Hæc vero primam Fabricii oppositionem evertunt, ac elidunt.

Alia est ejusdem oppositio*: Quidquid tandem his verbis indicare Deus voluerit: hoc est, sive curiosam Moysis interrogationem simpliciter rejicere*. Similem interpretationem tradiderat Hugo Victorinus in Annotationibus Elucidatoriis ad hunc locum*:* „ *Ego sum, qui sum*, (inquiens.) Ac si diceret*:* „ *nomen meum non dicam eis:* qui scilicet nomen meum scire deberent. Et „ est *ironice* dictum: quasi diceret, nomen meum ignoratur. " Hanc expositionem his verbis declarat Cornelius a Lapide*: Deus hic non declarat, sed potius cum quadam majestate silet suum nomen. Ut si gravis aliqua persona rogata de nomine, respondeat, Sum qui sum; quasi dicat, vocor ut vocor.* „ Verum hoc „ (ipsius a Lapide verba sunt) est *improbabile*. Nam paullo post Deus „ jubet Moysi, ut hoc nomen, *Qui est*, quasi Dei legantis se proprium no- „ men, & titulum, præferat missioni suæ: (*& ait, sic dices filiis Isael: Qui* „ *est misit me ad vos*.)" Ipse demum Hugo a Sancto Victore locum explicat de proprio, quod expresserit Deus nomen suum: *Vel aliter*, (inquiens) *ego sum, qui immutabiliter sum: cujus nomen proprium est ens*. Ubi animadvertendum est, Hebraismum in hac sententia novisse Hugonem, ac futurum tempus accepisse pro præsenti.

Tertia sequitur Fabricii oppositio: *sive præsentiam suam ipsi Moysi promittere Deus voluerit*. Parem affert expositionem laudatus Hugo*: Vel sic: ne diffidas, quid loquaris, & quid dicas ei*, (populo Israelitico,) *quia ego sum,*

qui

qui tecum sum. R. Salomon, & Burgensis eodem modo exponunt apud Cornelium a Lapide: *Ego ero*, (vel sum,) *supple*, *vobiscum in hac tribulatione*, *vos ea liberans* : *qui ero*, (vel sum,) *supple*, *deinceps semper vobiscum in omni vestra afflictione*. Scilicet, ut doctissimus laudatus Interpres : *hoc arctius est*, *& frigidius*. Ac sane Moysi ineptitudinem suam profitenti jam Deus responderat ℣. XII. *Qui dixit ei*, כי אהיה עמך, *quia ero tecum*. Itaque cum iterum laboraret Moyses, quo filios Israel modo de missione sua certiores faceret, nomenque ipsius Dei mittentis rogaret, ac ipsi Deus diceret, *se esse*, *qui est*; quidpiam sine dubio addit, quod illis verbis, *ero tecum*, non expresserat. Nomen videlicet sibi maxime proprium patefacit, quod summam, ac primævam significat rationem, ex qua promissa Moysi, & filiis Israel præsentia, ac protectio dependet: cum ipse *sit is*, *qui est*, & est immutabilis, æternus, immensus, omniscius, omnipotens, omnesque continens perfectiones. Hæc Thomæ Aquinatis, hæc omnium Sanctorum Patrum solidissima interpretatio est. Hanc etiam vidisse R. Chischia inter Hebræos doctus videtur, qui apud Vatablum, & Paulum Fagium sic locum istum exponit in Libro Hizkuni : „ ut primum אהיה *ehjel* sit nomen „ Dei: alterum vero אשר אהיה *aser ehjeh* sit ejus expositio. Ac si dicat, „ Nomen meum *Ero*, (vel sum.) Ratio, quia *Ero*, (vel sum,) in sæcu- „ la sæculorum absque fine. Dein quod *Ero* etiam, (vel sum,) vobiscum, „ ut liberem vos a tyrannide Ægyptiorum. " Posteriorem interpretationem conjungit cum priore, veluti quæ ab ea dependet.

Ait demum Fabricius : *sive ex operibus suis*, *qualis sit*, *appariturum esse docere voluerit Deus*. Ad eorum opinionem hæc objectio reducitur, qui vocem אהוה a Conjugatione *Kal* removent, putantque pertinere ad Conjugationem *Pihel*, vel *Hiphil* : genuinamque lectionem esse vel *Haajieh*, vel *Hajeh*: adeoque mendosam Masoretharum punctationem אהיה, *ehjeh* in Conjugatione *Kal* cum duplici *Sægol* sub litteris א, & י, & cum *Scheva* sub littera ח. Addunt vero, Conjugationem in *Kal* verbi היה absolutam esse, ac intransitivam, & substantivam : idemque Verbum in Conjugatione *Pihel*, & *Hiphil* significationem habere transitivam, activamque. Unde sacrum denique Textum sic exponunt : *Ego sum qui do esse*, vel *facio esse*; similemque sensum activum obtrudunt.

Hac de re agit eruditissime Stephanus Soucietus S. J. in Dissertatione Critica *sur le nom de Dieu* יהוה *Jehova* Capite III. Pauca delibare præstat. Eam primo affero animadversionem, quam promit Vir doctissimus ex Grammaticorum documentis: verbum היה, aut הוח *neutrum* esse ac intransitivum, absolutumque & substantivum tantum : in eoque Conjugationum in *Pihel*, & in *Hiphil*, quæ activæ sunt, vestigium nullum in tota Sacra Scriptura reperiri. Masoretharum punctatio deinde, scilicet *Ehjeh*, quæ ad futurum tempus Conjugationis in *Kal* pertinet, ab ipsis excogitata non fuit; sed remotioris, remotissimæque ætatis Auctores habet L. Interpretes, tot ante Christum seculis, ac illum qui in exordiis Ecclesiæ christianæ latinam *Vulgatam*, sive *Italam* versionem confecit, ac *Hieronymum* qui novis curis latine vertit ex Hebræo sacra Biblia. Ita quidem in Targum, sive Paraphrasi Jerosolymitana exponitur comma Exodi, de quo agimus, *ille qui mundo dixit*, *esto*, *ac fuit* : at simul etiam alia subjungitur interpretatio, *Ego ille*, *qui sum*, *& futurus sum*, *misit me ad vos*. Arabica Versio in Poliglottis VValtoni sic habet, *Æternus qui non præterit*. Quid? quod demum, si Deus ille sit *qui dat esse*; dubio procul omni oportet, ut *illum* primo concipiamus *esse*, *qui est*. Alia disserit scitu dignissima Soucietus Capite III. citato, & sequentibus Capitibus : ac etiam evincere videtur, ipsum quoque nomen Dei Tetragrammaton *Jehova* suam ex Conjugatione verbi היה in *Kal* originem ducere. Cadunt jam vero Joannis Fabricii op-

positiones : quæve contra ipsum Doctissimorum Virorum rationes allatæ sunt, Sancti Thomæ Aquinatis doctrinam mirifice confirmant.

III. Sumitur ipsa ex ipso Sacro Textu Hebræo, ejusdemque Sacri Textus antiquissimis ante Masoretharum ætatem Versionibus, Græca, Latina, Chaldaica, Arabica, ac etiam sequioris ævi interpretationibus omnis linguæ. Ipsissimam Græci, & Latini Patres una voce doctrinam tradiderunt. *Gregorii Nazianzeni*, & *Joannis Damasceni*, & *Augustini* verba descripsimus num. I. Sanctus *Hilarius* Libro I. de Trinitate num. 5. hæc habet : „ *Ego sum qui sum*... Non enim aliud proprium magis Deo, quam *esse*, intelligitur : quia id ipsum *quod est*, neque desinentis est aliquando, neque cœpti : sed id, quod cum incorruptæ beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit, aut poterit aliquando non esse : quia divinum omne neque abolitioni, neque exordio obnoxium est. “ Elegantissima *Hieronymi* verba sunt in Caput III. ad Ephesios : „ *Ego sum qui sum*..... quomodo nomen commune substantiæ, sibi proprium vendicat Deus? Illa, ut diximus, causa, quia cætera ut sint, Dei sumpsere beneficio : Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, & ipse sui origo est suæque causa substantiæ, non potest intelligi aliunde habere, quod subsistit. “ Alios Ecclesiæ Latinæ Patres, eorumque sententias affert *Dionysius Petavius* Libro I. de Deo Deique proprietatibus Capite VI. Neque *Ambrosius* adversatur, qui in Psalmum XLIII. num. 19. sic ait : „ Moyses interrogavit, *quod est nomen tuum?*..... Cognoscens mentem eius Deus, non respondit *nomen*, sed *negotium*; hoc est, rem expressit, non appellationem, dicens: *ego sum, qui sum*, quia nihil tam proprium Dei, quam semper esse. “ Levissima difficultas est, quæ nullo modo Fabricii censuram fulcit. Satis namque est, Moysi nomen interroganti a Deo *rem* ipsam *expressam* esse : eamque expressionem, si pro nomine Ambrosius non habeat, ab aliis Patribus, veluti nomen, acceptam esse.

Inter Græcos Patres accipe *Clementem Alexandrinum* Libro I. Pædagogi Capite VIII. *In quibus tribus temporibus*, (qui fuit, & est, & erit,) *ponitur unum nomen, nempe qui est* (Exodi III. 14.) nomen Dei scilicet, qui solus est. Verba sunt *Epiphanii* in Hæresi LXIX. Arianorum num. 70. *Est igitur substantia.... illud ipsum, quod est: sicut Moyses dixit, qui est misit me ad filios Israel. Itaque ὁ ὢν ἐςι τὸ ὄν, qui est, ens est.* Alia *Nazianzeni*, quem num. 1. laudavimus, verba profero in Oratione XXXVI. *Non hoc solum nomine, (qui est,)* (appellatur Deus:) *quod ipse, cum Moysi in monte oraculum ederet, ita seipsum appellavit.... sed etiam quia nomen illud κυριώτερον, magis proprium esse comperimus*. En vero quot insignes, doctissimosque suæ doctrinæ vades habeat Sanctus Thomas, Ecclesiæ christianæ Latinos, & Græcos Patres.

Consentiunt Hebræorum Magistri. Verba sunt *Majemonidis* apud Petavium sexto Capite num. V. „ Hoc nomen derivatum est a verbo *Hajah*, quod existentiam significat : nam *haja* significat *existere*.... Totum vero mysterium positum est in eo, quod repetivit eamdem dictionem, quæ *existentiam* significat, per modum attributionis, vel significationis. Nam pronomen relativum, *qui*, continet in se mentionem attributi alicujus inhærentis sibi : quippe quod nomen sit imperfectum, & adiunctum sibi nomen aliud requirit. Et positum est nomen primum, quod *subjecti* vicem sustinet, *Ehjeh*, *ero* : & nomen secundum, quod *attributum* ejus est, itidem vocatur *Ehieh*, *ero*.... quasi ostendere vellet, subjectum ipsum idem in substantia esse cum attributo. Ut hæc totius rei declaratio sit : Deum existere, sed non per existentiam. Quare explicatio & expositio illius est : *Existens, qui est existens* : diceret : *qui necessario existit*. “ R. *Chischiæ* locum superius num. II. descriptum habes.

Sen-

Sententiam addo Doctoris, quem Fagius *Nehemanidem* appellat, *Gerundensem* Vatablus: „ Deus est illa existentia, vel subsistentia, quæ nec præ-
„ terit, nec præteribit.... Est Deus semper, qui numquam cœpit, nec
„ umquam desinit, sed transcendit omnem rationem temporis: & qui so-
„ lus potest dicere, *Sum*, vel *Ero*. Est enim ipse omnis essentiæ, atque
„ vitæ fons & plenitudo: a quo omnia, quæ sunt, habent esse quod sunt.
„ Quia igitur æternitas nullis finibus comprehenditur, ideo nullo tempo-
„ re describi potest. Quo fit, ut recte vocetur, *qui est*, *qui fuit*, *qui erit:*
„ nam omnia tempora, cum de Deo loquimur, confunduntur. " Hebræorum Magistros alios prætereo.

Quam ergo *subtiliter* quidem, sed etiam *solide* nomen Dei explicaverit Thomas, quod est, *Sum qui sum*, vel *qui est*, jam patet. Ab hoc nomine distinguit illud, quod *Tetragrammaton* vocatur, idest *Jehovah*, Sancti Hieronymi auctoritatem sequutus in Epistola citata ad Marcellam. De hac distinctione, quam alii negant, itemque de nominis ejusdem origine, ac vi, consule laudatum *Soucietum*, aliosque Doctores. Satis est discrimen indicare, quod inter ea duo nomina adsignat Aquinas, si quod admitti debeat, loco citato ad 1. „ Dicendum, quod hoc nomen, *Qui est*, est ma-
„ gis proprium nomen Dei, quantum ad id, *a quo imponitur*, scilicet *ab*
„ *esse*: & quantum ad *modum significandi*, & *consignificandi*.... Sed quan-
„ tum ad id *ad quod imponitur* nomen *ad significandum*, est magis proprium
„ nomen *Tetragrammaton*: quod est impositum ad significandam ipsam Dei
„ substantiam incommunicabilem; & (ut sic liceat loqui) singularem. "
Rem hanc penitiori indagine scrutari, pretium operæ non est.

CAPUT III.

Unum potius, quam primum, vocari diem debuisse, in quo lux facta est, rationibus ostendit Aquinas ex Sancto Basilio sumptis: hinc vero injusta est Joannis Fabricii censura. Fallitur Dionysius Petavius, qui rationes prædictas rejicit, veluti mysticas interpretationes. An vespere præcesserit mane, sive lucem, an vice versa. Joannes Clericus notatus.

I. Tertiam refero, quam fert Joannes Fabricius, censuram in Sanctum Thomam Aquinatem. „ Parte eadem (prima) Quæst. LXXIV. Art.
„ III. dicitur *unus dies* in prima diei institutione (Geneseos Capite I. ℣.
„ 5.) ad designandum, quod *vigintiquatuor horarum spatia* pertinent ad u-
„ num diem. At *unus* dicitur pro *primus*. Sixtinus Amama Antibarb. Bi-
„ bl. " Textus Hebræus habet: dies אחד *echad unus:* non ראשון, *primus*.
Sunt vero Amamæ verba Libro II. Capite I. Genesis ℣. 5. *Notarunt eruditi interpretes, cardinalem numerum poni pro ordinali...... Id si in mentem venisset Thomæ, non adeo sudasset in responsione ad quæstionem illam, cur dicatur unus dies*.

Textum Sancti Thomæ integrum afferre præstat. Verba sunt loco citato ad 7. „ Dicendum, quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione ad
„ designandum, quod *vigintiquatuor horarum spatia* pertinent ad *unum diem*:
„ unde per hoc, quod dicitur *unus*, præfigitur mensura *diei naturalis*. Vel
„ propter hoc, ut significaret diem consummari *per reditum Solis ad unum*,
„ *& idem punctum*. Vel quia completo septenario dierum, reditur ad pri-
„ mum diem, qui *est unus cum octavo*. Et has tres rationes *Basilius* assi-
„ gnat. "

Tres utique compendio collectas rationes latiore sermone declarat Sanctus *Basilius* in Hexaemeron Homilia II. Cur ergo *Basilium* prætereunt Amama, & Fabricius, ac unum vellicant Aquinatem? Injusta censura est. Rationem aliam addo, quam affert *Nehemanides* inter Hebræos doctus, qui

apud Fagium inter Criticos sacros dicit: *unum*(diem) *& non primum merito dici debuisse, cum nondum dies exstiterit, cujus respectu dicatur primus*. Hanc ipse Fagius rationem vocat *simplicissimam*. Sunt vero rationes probabiles, verisimiles, convenientes: quas non adoptare licuit Ioanni Fabricio, licuit Sixtino Amamæ; at censura ferire non licuit.

II. Dionysius Petavius Libro I. de Opificio sex dierum Capite IX num. 9. ita scribit: „ Quod primus ille dies.... non *primus* a Moyse, sed *unus* „ nominatur, *mysticum nescio quid, & arcanum* redolere visum Græcis maxi-„ me Scriptoribus, ut Philoni, Basilio, Origeni Homilia prima in Genesim, „ Procopio, Cæsario, sed & Hebræis quibusdam: nihil hoc est, cum sit „ perspicuum, linguæ potius Hebraicæ proprietati tribuendum illud esse, „ quæ *cardinales* numeros pro *ordinalibus* frequenter usurpat. "

Reponam ego cum Theophilo Alethino, seu Joanne Clerico, in Nota ad hunc locum: *Quamvis non negem, cardinales numeros pro ordinalibus non raro usurpari apud Hebræos, esse tamen aliam rationem, ob quam Moyses usus sit voce* אחד *unus, non voce* ראשון *primus*. Restat unum, num quas adhibuere Sancti Patres rationes, nihil exhibeant quod leve sit, alienum, & ineptum, probabilesque & convenientes appareant?

Mysticum nescio quid, & arcanum a Patribus proferri Petavius ait, *quod nihil est*. Fallitur sine dubio Vir doctissimus. Equidem Philo in Libro de Mundi Opificio commentum mysticum habet: *Non primum, sed unum nominavit Opifex: qui sic dicitur propter singularitatem intelligibilis mundi, habentis naturam unitatis*. Tertiam quoque, quam Basilius rationem affert, *in arcanis traditam* vocat: & *an* ea *potior* haberi debeat, ac *validior* expendit. Sed rationes alias duas a *mysticis commentis* quis non videat plene diversas? Basilium sequitur *Cæsarius* in Dialogo III. qui prostat in Tomo V. Lugdunensis Bibliothecæ Patrum: ac *mysticum* denique *nescio quid* minime redolet ratio *Origenis* Homilia I. in Genesim: *Non dixit dies prima, sed dixit dies una* (inquientis) *quia tempus nondum erat, antequam esset mundus: tempus autem esse incepit ex consequentibus diebus, secunda namque dies & tertia dies & quarta & reliquæ omnes tempus incipiunt designare*. Ratio eadem videtur, quam superius ex *Nehemanide* descripsimus.

III. Ratio præteriri non debet, quam indicat *Theophilus Alethinus* loco citato: *quam* scilicet, (inquit) *diversam plane a commentis mysticis Veterum invenies apud Joannem Clericum*, (qui in Notis ad Theologica Dogmata Petavii appellare se voluit Theophilum Alethinum) *in commentario in Genesim*. Quo in loco & ipse fallitur, qui rationes a Veteribus allatas ad *commenta mystica* pertinere consentit. Ait ille vero in citato Commentario in Genesim: „ *Unus* dictus est ille dies, non *primus*, ob rationem quam subinnui-„ mus: nempe propter *noctis*, quæ *mundi creationem antecessit* prolixitatem, „ in qua non plurium dierum, sed infinitarum myriadum annorum inter-„ valla quærere quis potuisset? Sed ut diximus, quantumvis longa, *instar* „ *unius noctis*, in quatuor vigilias trium horarum dividendæ, habita est: „ quod nulla esset mensura, qua in plures dies divideretur, nedum in ea „ distingui possent anni. " Clerici mentem magis patefaciunt, quæ superius præmiserat. „ Vesperam matutino tempori præposuit Moyses: eaque „ porro ab Hebræis præposita est in dierum numeratione. Cæterum hoc in „ loco *dies unus* immensa *nocte*, quæ lucem antecesserat, & *luce* duodecim „ horarum, conflatus fuisse censetur: quod in nocte illa, quantumvis lon-„ ga nulla cujuscumque rei vicissitudo fuerit, *quales sunt dierum vices*, „ quæ in certas dividi potuerit partes. "

Mystici commenti nihil est in hac ratione Clerici: quæ tamen obtrudere mihi videtur ineptissimum *immensæ veluti cujusdam noctis*, lucis & mundi creationem antecedentis, commentum; ex qua nocte veluti in duodecim

horas.

horas divisa, & ex qua luce duodecim horarum *dies unus* conflatus fuerit, qui fuit primus. Narrat Sacer Geneseos Auctor: *in principio creavisse Deum cælum, & terram: terram fuisse inanem & vacuam, & tenebras super faciem abyssi: factam a Deo lucem, & hanc divisam a tenebris: ac Deum lucem appellavisse diem, & tenebras noctem*: & ex hac nocte, cujus initium est *vespera*, & ex hac die cujus initium est *mane, factum esse diem unum*, scilicet naturalem. Quis in hoc loco non videat, noctem sive tenebras, ex quibus & ex luce primus dies naturalis conflatus est, illas esse quæ *mundi creationem* consequutæ sunt, ac sine ulla ratione noctem obtrudi immensam, quæ *mundi cerationem antecesserit?* Hunc vero diem cur Sacer Historicus potius *unum* non dixerit, quam *primum*, ut ipsum ejusdem mensuræ fuisse cum sequentibus diebus indicaret? Hinc etiam ab eodem scriptum legimus Exodi Capite XX. ℣. 17. & Capite XXXI. ℣. 11. *Sex diebus fecit Dominus cælum, & terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt. & requievit in die septimo.*

Clerici commento ea maxime adversatur doctrina, quæ cæli ac terræ creationem refert ad primam diem, primamque diei naturalis partem in vespere, sive nocte, sive tenebris reponit. Hanc optime declarat Franciscus Sylvius in Commentario Articuli III. citati Qu. LXXIV. auctoritate innixus Thomæ Aquinatis. „ Dicimus ergo, (inquit) *diem naturalem*, qui scilicet viginti- „ quatuor horas complectitur, a *nocte* initium habuisse, a *tenebris* nimi- „ rum illis, quæ in mundo erant, priusquam Deus *lucem* formaret: & ta- „ men diem, hoc est *diei civilis* seu *artificialis* a *nocte artificiali* distinctio- „ nem incepisse a *luce*. In ipso enim mundi exordio primum fuerunt te- „ nebræ, ac postea demum lux est creata: sed illæ tenebræ, antequam lux „ produceretur, non habebant rationem diei, neque noctis. Non *diei*, „ quia diem facit lux, quæ tunc nulla erat: non etiam *noctis*, quia „ nox dicitur ea diei naturalis portio, quæ distincte & opposite se habet „ ad diem civilem. Tunc autem neque ullus *dies civilis* fuerat, cui nox „ opponeretur: neque ullum in toto mundo erat luminare, quod esset a- „ ptum facere diem. At ubi Deus *lucem* fecit, ipse eam appellavit, seu „ fecit quod appellari posset *dies: tenebras* autem appellavit, seu fecit quod „ appellari possent *nox*; atque ita ex illo temporis puncto tenebræ illæ sorti- „ tæ sunt rationem noctis. Istum explicandi modum insinuavit Beatus „ Thomas Qu. III. de Potentia Art. XVIII. ad 6. dicens: *Creatio cæli, &* „ *terræ ad primum diem pertinet: quia cum cælo, & terra creatum est tempus,* „ *licet distinctio temporum quantum ad diem & noctem inceperit per lucem.* “ Hinc etiam animadvertit Sanctus Doctor I. P. Quæst. LXVI. Art. IV. ad 2. *Tempus* (post mundi creationem, dum erant tenebræ,) *quodammodo fuisse informe; & postmodum formatum, & distinctum per diem, & noctem.*

Sunt alii vero, tum antiqui Patres, tum recentes Doctores, qui diem naturalem existimant incepisse a luce: adeoque cælum & terram facta esse, ac tenebras etiam fuisse, ante omnem diem. At Clerico adversantur, qui noctem illam excogitavit immensam, mundi creatione priorem, in quatuor vigilias trium horarum dividendam. Laudatum Sylvium audire præstat: „ Responderi potest, cælum & terram facta esse ante omnem diem: „ illudque *tantillum spatii*, quod ante productionem lucis erant tenebræ, „ neque *diem* fuisse, neque *noctem*, eoquod nullum luminare erat quod „ sua præsentia faceret diem, & sua absentia noctem: annumerari tamen „ *sex dies*, (quibus fecit Deus cælum, & terram, & mare, & omnia quæ „ in eis sunt.) Partim quia licet cælum & terra fuerint quoad substan- „ tiam creata ante omnem diem; spatio tamen sex dierum fuerunt for- „ mata, seu distincta, & ornata: neque plures dies impensi fuerunt in il- „ lorum creatione, distinctione, & ornatu, quam sex. Partim, quia *spa-*

„ *tium*

„ *tium illud praecedens* fuit *brevissimum*. Sicut autem consuetudo loquendi
„ habet, ut ea dicantur facta *in aliquo loco*, quæ juxta illum facta sunt: quo-
„ modo Christus *in Jerusalem* passurus significatur Lucæ XIII. ℣. 33. qui ta-
„ men extra portam passus est, ad Hebræos XIII. ℣. 12. Ita quædam facta
„ esse dicuntur *in aliquo certo temporis spatio*, etiamsi paullo ante cœpta
„ sint fieri: v.g. ædificium aliquod recte diceretur factum esse spatio duo-
„ rum annorum, etiamsi unus atque alter dies antecedens fuisset etiam
„ impensus."

Tantillum illud spatii, ut ait Sylvius, quo ante productionem lucis erant tenebræ, vocat *momentum unum* Philoponus apud Petavium Libro I. de Opificio sex dierum Capite IX. num. 11. At hæc, inquit Vir doctissimus, *mera est ariolatio: neque fidem* Philoponus *ullo argumento facit*. „ Ego vero,
„ (ait idem Auctor) aliquanto intervallo putem durasse primas i-
„ stas tenebras: & fortasse *plus uno*, *alterove die*, *aut etiam longius*, cujus
„ temporis modus nobis est incertus. Paullatim enim in rerum conditu
„ progredi divina sapientia voluit, & rude primum atque imperfectum
„ opus edere: ut qui tum spectatores erant Angeli, quibusdam veluti
„ gradibus ad perfectæ summi Opificis sapientiæ intelligentiam erudiren-
„ tur, ac pedetentim per rerum creatarum vestigia pervenirent." Nonne vero hæc etiam Petavii *ariolatio quædam* videri possit? An *uno*, *alterove die*, aut longiori spatio indiguerint Angeli, ut ad perfectæ Summi Opificis sapientiæ intelligentiam erudirentur? Ita ego existimaverim, super terram fuisse tenebras dictum esse, ut intelligeremus mundum eo momento, quo conditus est quoad omnium rerum substantiam, conditum fuisse sine ornatu, & sine ulla distinctione: & hanc incepisse formationem mundi a luce. Diligentiorem hujuscemodi rerum indaginem non exposcit Aquinatis doctrina, quam vindicamus.

CAPUT IV.

Supposititia Cyrilli Alexandrini testimonia ab Aquinate in Summa Theologiæ allegari, falso notat Joannes Fabricius. Launojus, quem ipse laudat, tum bonam Thomæ fidem, tum justum criterium vindicat. Animadversiones.

I. Inter ea, quæ Joannes Fabricius adimadvertit, *abs Viris eruditis in hac Summa* (Theologiæ) *observata fuisse, ac notata*, quarto loco supposititia quædam *Cyrilli testimonia* recenset: *Subinde allegavit* (inquiens) *quædam e Cyrillo Alexandrino ad probandum potestatem pontificiam. Ea vero loca apud Sanctum illum Scriptorem non reperiri, fuse ostendit Joannes Launojus Epist. I. Parte I.*

In errorem statim incidit Censor: nec enim *Launojus*, aut si qui alii sunt Viri docti, observaverunt umquam, Thomam Aquinatem *in Summa Theologiæ* allegasse Cyrilli testimonia, quæ in ejus Operibus non habentur. Alias Thomæ lucubrationes indicat ipse Launojus: & ex his promit ea, quæ sub Cyrilli Alexandini nomine verba allegantur. „ Hæc testimo-
„ nia (inquit in Epistola I. ad Faurum P. I.) sic leguntur apud Beatum
„ Thomam: & primum quidem in IV. Dist. XXIV. Quæst. III. Art. II. (in
„ argum. prolusorio 2.) *Præterea B. Cyrillus Episcoqus Alexandrinus dicit*: *ut*
„ *membra maneamus in Capite nostro Apostolico throno Romanorum Pontificum*
„ &c. In Libro contra impugnantes Religionem Capite III. sub finem: *un-*
„ *de dicit Cyrillus Alexandrinus Episcopus in Libro II. Thesaurorum: Ut*
„ *membra maneamus &c.* (ut supra) Mox in Capite IV. *Cui* (Romano
„ Pontifici,) *ut Cyrillus dicit, omnes jure divino caput inclinant &c.* In
„ Opusculo contra errores Græcorum, (parte II. ubi Thomas agit de Ro-

„ ma-

„ mano Pontifice, ac tertio, quarto, quinto, sexto, & septimo capite „ hujus Tituli:) *Dicit Cyrillus Patriarcha Alexandrinus in Libro Thesaurorum: „ Sicut Christus accepit a Patre ducatum, & sceptrum &c.* Et etiam *Nulli alii, „ quam Petro &c.* Et infra: *Pedes Christi humanitas est &c.* Ibidem: *Dicit „ enim Cyrillus in Libro Thesaurorum: ut membra maneamus &c.* Et qui- „ busdam interpositis: *Dicit Cyrillus, quod ipsius Apostolici Throni Romano- „ rum Pontificum solius est reprehendere &c.* Ac ibidem: *Dicit enim Cyril- „ lus in Libro Thesaurorum: Itaque fratres, si Christum imitamur &c.* "

Integra indicata testimonia, quæ sub nomine Cyrilli allegantur ab Aquinate, si comparentur invicem, & expendantur; perspicue cuique patebit, non tam esse plura testimonia, pluresque sententias, quam potius *unius prolixioris testimonii* particulas plures. Ab his differt illud, quod Launojus adjungit in Epistola II. ad eumdem Faurum, Cyrillo in sua *Catena* tributum a Sancto Thoma. Ita refertur ad ea verba, *Tu es Petrus &c.* Capite XVI. Matthæi: *Cyrillus in Libr. Thesauri: secundum autem hanc Domini promissionem Ecclesia Apostolica Petri &c.* Hæc vero Cyrilliana testimonia ab Aquinate in *Summa Theologiæ*, aut alibi, adhibita fuisse, ostendet numquam Joannes Fabricius: ac sane Launoji nomine abutitur, acsi eadem testimonia ipse *observaverit, notaveritque*, in sua *Theologiæ Summa* ab Aquinate fuisse allegata.

II. Quinimo cum Launojus observaverit, in *Theologiæ Summa*, quam extremis vitæ annis sine dubio elucubravit Aquinas, eadem prorsus prætermitti in iis locis testimonia, in quibus aptissimum locum habere potuissent; argumentum inde sumit haud certe leve, de ipsorum falsitate a Thoma jam ætate provecto deprehensa, aut olfacta: quod ejus eruditionis, ac justi criterii indicium est. Launoii verba assero, quæ Thomæ vindicias continent. Sic ait vero in Epistola I. citata ad Antonium Faurum a num. 4. „ Doctor Sanctus, cum esset junior Theologus, imponi sibi passus est „ ab eo, qui *relata testimonia Cyrillo Alexandrino supposuit*. Verum enim „ vero ad maturiorem cum pervenit ætatem, factus doctior & cautior, „ testimonia hæc pro derelicto habuit: & silentio, *deprehensæ, vel saltem „ olfactæ falsitatis indice*, suppressit. Inter omnes convenit, *Theologiæ Sum- „ mam* Doctoris Sancti opus esse ultimum, & cæteroqui perfectissimum: „ quod tamen, priusquam demigraret ab hominibus, absolvere non po- „ tuit. In *Secunda Secundæ* sunt loca maxime tria, quæ nec minus utili- „ ter, nec minus opportune, quam *Commentarius in quartum sententiarum, „ & opuscula contra expugnantes Religionem*, & *contra errores Græcorum*, „ videntur auctoritates illas omnes, vel certe aliquas postulare, si qua „ veritate nitantur.

„ Locus primus est in Quæstionis I. Articulo X. cui titulus: *utrum ad „ Summum Pontificem pertineat Fidei Symbolum ordinare* .... Alter est in „ Quæstionis XI. Articulo II. cui titulus: *utrum hæresis sit proprie circa „ ea, quæ sunt fidei* ... Tertius in Quæstionis XXXIX. Articulo I. cui ti- „ tulus: *utrum schisma sit peccatum speciale* .... His tribus locis adjun- „ go quartum, qui repetitur ex *Quodlibeti IX. Articulo IX.* ubi de Roma- „ no Pontifice, homines pios in Sanctorum album referente, agitur .... „ Ecce tibi *loca quatuor*, in quibus firmamenti, ac roboris non parum at- „ tulissent relata *Cyrilli testimonia* ... Prætermissionis causa quæ? Nisi quod „ Thomas, factus consultior, falsitatem suboluit, quam minus consultus „ olim subolere non potuerat. " Addere hæc alia ejusdem Launoji pauca verba liceat, quæ habentur Parte V. Epistola IX. ad Thomam Fortinum, contra Vincentium Baronem Dominicanum, Capite VI. num. 34. *Epistolarum nostrarum*, inquientis, *in quibus de subjectis quibusdam Cyrillo testimoniis agitur, scopus non est, Sanctum Thomam vel inscitiæ, vel male fidei*,

dei, vel negligentiæ nomine accusare. Scopus est tantum ostendere : Testimonia, quæ Thomas ex Cyrillo repetit, Cyrilli non esse : & Thomæ fraudulenter obreptum ... ab incognito homine, qui Doctori Sancto, cum esset junior Theologus, afficta Cyrillo testimonia subministravit.

Minus accurate nonnulla obtrudi abs Launojo, dicendum est numero insequente. Quæ vero differit ille, sine dubio *Joannem Fabricium* redarguunt, qui subjecta Cyrillo Alexandrino testimonia fuisse a Thoma Aquinate in sua *Theologiæ Summa* relata, imperite ac falso notavit. Castigant etiam *Riveti* audaciam, Libro IV. Critici Sacri Capite XIX. *Auctor falsi fuit*, inquientis, *Thomas Aquinas in Opusculo adversus Græcos, qui primus ex Cyrilli Thesaurorum libris tyrannidem Pontificis Romani asserere voluit*. Verum denique vapulat quoque *Casimirus Oudinus*, qui hæc inepta, & falsa, & iniqua Riveti dicta adhibere non erubuit in sua Dissertatione *de Vita & scriptis Sancti Cyrilli Alexandriæ Episcopi* Capite V. Tomo I. Commentarii de scriptoribus Ecclesiæ antiquis &c.

III. Uberiores Thomæ nostri Sanctissimi, indicata Cyrilli Alexandrini testimonia allegantis, vindicias egimus in Admonitione prævia, sive Dissertatione in ejus *Expositionem continuam, quæ appellatur Catena Aurea*, & in alia quæ *priora* ejusdem *Opuscula* ad examen vocat. Animadversiones nonnullas decerpere liceat, & hoc loco proferre, ac etiam illustrare.

Sancto Thomæ, cum nonnisi *junior Theologus* esset, *fraudulenter obreptum fuisse* afflictis Cyrillo testimoniis, minus vere scribit Launojus. Post annum 1256. elucubratum *contra impugnantes Religionem* Opusculum, & post annum 1262. confectam *Catenam auream*, ostendimus in Dissertationibus. Cum his ergo in locis prædicta Cyrilli testimonia citaverit Aquinas; certo evincitur, uti eisdem ipsum voluisse jam provectiorem effectum. Sed ea demum prætermisit in *Summa*, quam anno circiter 1265. elucubrare cœpit. Cur vero? Launoji conjectura verisimillima est, quod nempe maturiore demum inito examine, falsitatem subolfecerit, aut etiam deprehenderit. Voluerit quoque, si placeat, gravissimo in opere testimoniis abstinere, quæ pro dubiis incertisque semper habuerit. Subacti ingenii, singularisque prudentiæ haud leve argumentum est.

Ait rursum Launoius: *imponi sibi passum esse Thomam ab eo, qui relata testimonia Cyrillo Alexandrino supposuit, & Doctori Sancto Aquinati subministravit*. Quod etiam minus vere, & accurate dictum. Immo injuriam Aquinati infert Launojus, acsi tam facilis ac levis fidei ille fuerit, ut Cyrilli testimonia, quæ nuper quispiam protulerit, sibique subministraverit sine vade, statim exceperit, adhibueritque suis in operibus. Dubium nullum esse debet, in aliqua *Sententiarum Patrum Collectione*, quæ ferebatur, prædicta testimonia sub Cyrilli nomine exstitisse: ac inde vel ab ipso Thoma deprompta; vel ab alio qui prompserit, Thomæ subministrata fuisse.

Quod ajo, perspicue confirmat *Libellus* ille quem a Summo Pontifice Urbano IV. accepit Thomas, ut Græcorum Patrum quamplures auctoritates, quæ latine translatæ in eo continebantur, expenderet, ac illustraret. In hoc vero *Libello* exstant *Cyrilli testimonia*, quæ in Commentario Sententiarum, & in Opusculo contra impugnantes Religionem allegaverat Aquinas. Non ergo *Doctor Sanctus, cum esset junior Theologus*, (ut ait Launojus,) *imponi sibi passus est ab eo, qui relata testimonia Cyrillo Alexandrino supposuit*; sed eadem ex Collectionibus quæ ferebantur deprompta, allegabat Sanctus Doctor.

Vincentio Baroni, qui simili quadam animadversione Launojum oppugnaverat, Doctor ipse Sorbonicus reponit Parte V. Epistola IX. ad

ad Thomam Fortinum Capite VI. num. 35. „ In *Libello*, (inquiens,) quem Urbanus Thomæ ad examinandum dedit, fuisse illa omnia *Cyrilli testimonia*, quæ sunt in *Opusculo contra Græcorum errores*, Baro tam facile pronuntiat, acsi Libellum vidisset aliquando, & perlegisset. *Opusculum* contra Græcorum errores *duas in partes* tribuitur. *Prior* continet *Capita XXXII.* quorum unicuique præfigitur, *quomodo intelligatur* hoc, vel istud alicujus Græci Patris dictum. *Posterior* habet *Capita XXXVI.* in quorum titulo, *quomodo intelligatur* hoc vel illud alicujus Græci Patris dictum non ponitur amplius; sed simplex argumentum rei, quæ deinceps tractanda est. Ex quo *pars posterior* non ita videtur pertinere ad *priorem*, in qua *Libellus* Thomæ ab Urbano IV. datus expenditur. “ Fallitur egregie Launoius. Tum Patrum testimonia, quæ *priori* in parte expenduntur, tum illa quæ habentur in *posteriori*, in eo *Libello* exstitisse, quem Thomæ examinandum dederat Summus Pontifex, ex pluribus evincitur ipsius Thomæ verbis in suo Opusculo. In Præfatione *prioris partis* hæc habentur: *Proposui primo ea, quæ dubia esse videntur in auctoritatibus prædictis, exponere: & postmodum ostendere, quomodo ex eis veritas catholicæ fidei & doceatur, & defendatur.* Illud in *priori parte* præstat Aquinas, ac istud in *posteriori*: unde quæ in utraque parte testimonia Græcorum Patrum occurrunt, continebat *Libellus* ille. In Præfatione *alterius partis* verba sunt: *His igitur expositis*, (difficilibus nempe aliquibus Patrum Græcorum sententiis explanatis,) *ostendendum est, quomodo ex auctoritatibus in prædicto Libello contentis vera fides doceatur, & contra errores defenditur.* Erant ergo in eo *Libello*, non solum dubiæ difficilesque Patrum sententiæ, quas priori in parte Opusculi explanat Aquinas; verum etiam testimonia, ad fidem docendam erroresque refellendos aptissima, quæ in posteriori parte recensentur. In Opusculi Conclusione sic ait Sanctus Doctor: *Hæc sunt, Pater sanctissime, quæ ex auctoritatibus Doctorum Græcorum, secundum vestram jussionem excepi, & exponenda, & ad confirmationem veræ fidei inducenda.* Utriusque partis auctoritates perspicue indicantur, quas *Libellus* complectebatur. His demum verbis Opusculum absolvitur: *Sunt autem fortassis & alia in prædicto Libello, quæ vel dubia esse possunt, & expositione indigent; sed quæ ad fidei assertionem utilia esse possunt, ad ea quæ præmissa sunt, ut credo, omnia possunt reduci.* Clarissima verba sunt, quæ motum a Launojo dubium eliminant: certumque faciunt, in *Libello*, qui Thomæ traditus fuit, exstasse Patrum testimonia, sive quæ in priori Opusculi parte *exponuntur*, sive quæ in parte altera *inducuntur ad veræ fidei confirmationem*. Hæc duo sunt imposita Aquinati munera, quibus ipse egregie defungitur, fide relicta penes *Libelli* Auctorem, an recte, an falso collectæ auctoritates sub Patrum nominibus, quæ præfixa legebantur, excerptæ essent. Verba quædam sub Cyrilli nomine jam Thomæ innotuerant, antequam *Libellum* a Summo Pontifice acciperet: quod est argumento, eadem in aliis quibusdam collectionibus exstasse, aut prædictum libellum jam antea notum fuisse Aquinati. His ipse in *Commentario Sententiarum*, & in *Opusculo contra impugnantes Religionem* usus est: quæ consultior denique factus in postremo *Summæ Theologicæ* opere prætermisit.

Ipsius Thomæ ætate, opus græce, & latine, quod inscribitur ὁ Θησαυρὸς τῆς ἀληθείας τῆς πίστεως, *Thesaurus veritatis fidei*, scribebat *Bonacursius* ordinis Prædicatorum, Italus ille, & patria ac professione Bononiensis, qui plures annos in Provincia Græciæ vitam egit. Opus idem, cujus exemplaria duo Mss. exstabant in Bibliotheca Colbertina, diligentissime recenset *Jacobus Echardus* in Scriptoribus Ordinis Prædicatorum Tomo I. ad annum 1260. Tractatus continentur 1. *de Spiritu sancto*. 2. *de Purgatorio*. 3. *de* Para-

Paradiso. 4. *de Inferno*. 5. *quod Christus fecit pascha legale in die*, *& hora debitis*. 6. *quod B. Petrus habuit praerogativam dignitatis super omnes Apostolos*, *& plenitudinem potestatis*, *& successores ejus*. In quinto Tractatu mentio fit *Libri Fratris Thomae contra Graecos de azymo & fermentato*. Hinc innotescit, suum in opus adhuc incubuisse Bonacursium post editum ab Aquinate opusculum contra errores Graecorum.

In sexto Tractatu *prolixum* ex Sancti Cyrilli Alexandrini Libro II. Thesaurorum adducitur *testimonium de Romani Pontificis potestate*: illud ipsum nempe, quod *per particulas* habetur apud Aquinatem in altera *Opusculi contra Graecos* parte, ut etiam admonuimus num. 1. Jam vero colligitur 1. Thomae, & Bonacursii aetate, testimonium illud sub nomine Cyrilli vulgatum fuisse: & inter Patrum sententias, quae colligebantur, exstasse. Colligitur 2. ejusdem testimonii suppositionem, aliorumque sive sub *Cyrilli*, sive sub aliorum Patrum nomine, remotiore aetate jam factam, cum idem *Cyrilli* testimonium *in Sententiarum Commentario* citaverit Thomas. Colligitur 3. ejusdem Thomae bonam fidem in tuto esse, qui jam vulgata citabat testimonia: sed etiam innotescere justum ejus criterium, cum in aliis denique Operibus, maximeque in *Summa Theologiae*, praedictum & alia testimonia praetermiserit.

Animadvertere demum praestat, Cyrilli testimonium, quod in *Catena aurea* citatur *Capite XVI. Matthaei* ad illa verba *Tu es Petrus &c.* non eumdem habere Auctorem, qui alia de quibus egimus, testimonia supposuit sub ejudem *Cyrilli* nomine. Invicem eadem compara: ac stylum plane diversum deprehendes, rudem in istis, elegantiorem in illo. Verba sunt: *Secundum hanc Domini promissionem Ecclesia Apostolica Petri ab omni seductione, haereticaque circumventione manet immaculata, super omnes Praepositos, & Episcopos, & super omnes Primates Ecclesiarum & populorum, in suis Pontificibus in fide plenissima & auctoritate Petri. Et cum aliae Ecclesiae quorumdam errore sint verecundatae, stabilita inquassabiliter ipsa sola regnat, silentium imponens, & omnium obturans ora Haereticorum, & nos necessario salutis, non decepti superbia, neque vino superbiae inebriati, typum veritatis, & sanctae Apostolicae traditionis, una cum ipsa confitemur, & praedicamus*. Ad hunc *Catenae* locum adnotavit Nicolajus: *simile quippiam legi in Epistola Marci Papae ad Athanasium, & omnes Aegypti Episcopi*. Fons verus, unde sententia illa fluxerit, ignotus mihi. Caeterum tametsi haec *Cyrilli* testimonia habeantur supposititia; nihil exinde Primatui Petri, ac successorum ejus decidit, qui non incertis hujuscemodi testimoniis innititur, & quem nullus catholicorum est qui non agnoscat, ac veneretur.

IN-

INDEX

QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM.

Quæ in hoc volumine continentur.

TERTIAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE

QUAESTIO I.

De convenientia incarnationis Christi.

QUAESTIO II.

De modo unionis Verbi incarnati quoad ipsam unionem.

QUAESTIO III.

De modo unionis ex parte personæ assumentis.

QUAESTIO IV.

De modo unionis ex parte naturæ humanæ assumptæ.

QUAESTIO V.

De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ.

QUAESTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem.

QUAESTIO VII.

De coassumptis a Filio Dei in humana natura pertinentibus ad perfectionem, & primo de gratia Christi, prout est singularis homo.

QUAESTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ.

QUAESTIO IX.

De coassumptis a Filio Dei in natura humana pertinentibus ad perfectionem, scilicet de scientia Christi in communi.

QUAESTIO X.

De scientia beata, quæ pertinet ad animam Christi.

QUAESTIO XI.

De scientia indita, vel infusa animæ Christi.

2 utrum

QUAESTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita, vel experimentali.

QUAESTIO XIII.

De potentia animæ Christi.

QUAESTIO XIV.

De defectibus, quos Christus in humana natura assumpsit quantum ad corpus.

QUAESTIO XV.

De defectibus, quos Christus assumpsit in humana natura, quantum ad animam.

QUAESTIO XVI.

De his quæ consequuntur unionem quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum se.

QUAESTIO XVII.

De his quæ pertinent ad unitatem Christi quantum ad esse.

QUAESTIO XVIII.

De his quæ pertinent ad unitatem Christi quantum ad voluntatem.

3 *utrum*

QUAESTIO XIX.

De his quæ pertinent ad unitatem quantum ad operationem Christi.

QUAESTIO XX.

De his quæ conveniunt Christo secundum subiectionem eius ad Patrem.

QUAESTIO XXI.

De oratione Christi.

QUAESTIO XXII.

De sacerdotio Christi.

QUAESTIO XXIII.

De adoptione Christi.

QUAESTIO XXIV.

De prædestinatione Christi.

QUAESTIO XXV.

De adoratione Christi.

QUAESTIO XXVI.

De hoc quod Christus dicitur Dei, & hominum mediator.

QUAESTIO XXVII.

De sanctificatione B. Virginis.

QUAESTIO XXVIII.

De virginitate B. Mariae.

QUAESTIO XXIX.

De desponsatione matris Dei.

QUAESTIO XXX.

De annuntiatione B. Virginis.

QUAESTIO XXXI.

De conceptione Salvatoris, quantum ad materiam, de qua corpus eius est conceptum.

QUAESTIO XXXII.

De conceptione Christi quantum ad principium activum.

QUAESTIO XXXIII.

De modo, & ordine conceptionis Christi.

QUAESTIO XXXIV.

De perfectione prolis conceptae.

QUAESTIO XXXV.

De nativitate Salvatoris.

QUAESTIO XXXVI.

De manifestatione Christi nati.

QUAESTIO XXXVII.

De legalibus circa puerum Iesum observatis.

QUAESTIO XXXVIII.

De baptismo Ioannis.

QUAESTIO XXXIX.

De baptizatione Christi.

QUAESTIO XL.

De modo conversationis Christi.

QUAESTIO XLI.

De tentatione Christi.

QUAESTIO XLII.

De doctrina Christi.

QUAESTIO XLIII.

De miraculis a Christo factis in generali.

QUAE-

QUAE-

3 utrum

6 utrum

QUAESTIO LXXXIII.

De ritu huius sacramenti.

QUAESTIO LXXXIV.

De sacramento poenitentiae.

QUAESTIO LXXXV.

De poenitentia, secundum quod est virtus.

QUAESTIO LXXXVI.

De effectu poenitentiae.

QUAESTIO LXXXVII.

De remissione venialium peccatorum.

QUAESTIO LXXXVIII.

De reditu peccatorum per poenitentiam dimissorum.

QUAE-

FINIS.

DIVI

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI SUMMAE THEOLOGICAE PARS TERTIA.

PROLOGUS.



Quia Salvator noster Dominus IESUS Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus; necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ, & virtutum, ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore, ac beneficiis eius humano generi præstitis nostra consideratio subsequatur.

Circa quam primo considerandum occurrit de ipso Salvatore.

Secundo de sacramentis eius, quibus salutem consequimur.

Tertio de fine immortalis vitæ, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus.

Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo.

Secunda de his quæ per ipsum Salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta, & passa.

QUAESTIO I.

De convenientia incarnationis, in sex articulos divisa.

Circa primum tria consideranda occurrunt. Primo quidem de convenientia incarnationis Christi. Secundo de modo unionis Verbi incarnati. Tertio de his quæ consequuntur ad hanc unionem.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

Secundo, utrum fuerit necessarium ad reparationem generis humani.

Tertio, utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset.

Quarto, utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale.

Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi.

Sexto, utrum eius incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARTICULUS I. 1

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

III. dist. I. *quæst* I. *art.* I. & *IV. cont. cap.* xl. xlix. liii. liv. & lv. & *opusc.* III. *cap.* v. & vi. & *op.* II. *cap.* ccvii. & ccviii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari. Cum enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum

mum est ipsum esse sicut ab æterno fuit. Sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Præterea. Quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter iunguntur; sicut inconveniens iunctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti cervix iungeretur equina. Sed Deus, & caro in infinitum distant; cum Deus sit simplicissimus, caro autem maxime composita, & præcipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanæ.

3. Præterea. Sic distat corpus a summo spiritu, sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino inconveniens esset quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Præterea. Inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo, & cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota rerum universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod *inter corpusculum vagientis infantiæ lateat, cui parva putatur universitas; & tamdiu a sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur*, ut Volusianus scribit ad Augustinum (epist. cxxxv. al. 2. a med. inter oper. Aug.)

Sed contra. Illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed, sicut Damascenus dicit in princ. III. Lib. per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, & sapientia, & iustitia, & potentia Dei, vel virtus. „ Bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; iustitia vero, quoniam homine victo, non (*a*) alio quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi pretii decentissimam solutionem; potentia vero, sive virtus infinita, quia nihil est maius quam Deum fieri hominem. " Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriæ naturæ; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc convenit sibi, inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est (*b*) essentia bonitatis, ut patet per Dionysium 1. cap. de div. Nomin. (lect. 2. & 3.) Unde quicquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium 4. cap. de div. Nom. (cir. princ. lect. 1.) Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturæ communicet: quod quidem maxime fit per hoc quod *naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima, & carne*, sicut dicit Augustinus XIII. de Trin. (cap. XVII. a princ.) Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit; sed per hoc quod novo modo se creaturæ univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura incepit esse, cum prius non esset; ita convenienter cum prius non esset unita Deo in persona, postmodum ei fuit unita.

Ad secundum dicendum, quod uniri Deo in unitate personæ, non fuit conveniens carni humanæ secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conveniens tamen fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, ut sibi eam uniret pro salute humana.

Ad tertium dicendum, quod quælibet alia conditio, secundum quam creatura quæcumque differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta, & ad Dei bonitatem ordinata. Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, & incorporeas, produxit creaturas mobiles, & corporeas. Et similiter malum pœnæ a Dei iustitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, & ab ordine divinæ bonitatis. Et ideo Deo conveniens esse potuit

(a) *Nicolaius* ab alio. (b) *Ita edit, omnes, Codd, Camer, & Alcan, aliique*: natura Dei est bonitas.

tult assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream, & pœnalitati subiectam; non autem fuit ei conveniens assumere malum culpæ.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus respondet in epist. ad Volusianum (CXXXVI. al. III. aliquant. a princ.) *non babet hoc christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanæ, ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit: hominum enim est iste sensus, nibil nisi corpora valentium cogitare.* (cir. med.) *Deus autem non mole, sed virtute magnus est. Unde magnitudo virtutis eius nullas in angusto sentit angustias. Non est incredibile, si verbum hominis transiens simul auditur a multis, & a singulis totum, quod Verbum Dei permanens simul ubique sit totum.* Unde nullum inconveniens sequitur Deo incarnato.

ARTICULUS II. 2

Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis bumani Verbum Dei incarnari.

III. dist. IV. *quæst.* III. *art.* I. *ad* 3. *& IV. dist.* X. *art.* I. *ad* 3. *& dist.* XLIII. *quæst.* I. *art* I. *quæst.* I. *ad* 2. *& IV. cont. cap.* LIV. *&* LV. *& Psal.* XLV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus, ut in primo habitum est (quæst. IV. art. I. & 2.) nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Præterea. Ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato. (*a*) Sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato: non enim Deus ab homine plus requirere debet quam possit; & cum pronior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat ad pœnam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ Verbum Dei incarnari.

3. Præterea. Ad salutem hominis præcipue pertinet ut Deum revereatur: unde dicitur Malach. I. 6. *Si ego Pater, ubi bonor meus? si Dominus, ubi timor meus?* Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod eum considerant super omnia elevatum, & ab hominum sensibus remotum: unde in Psal. CXII. 4. dicitur: *Excelsus super omnes gentes Dominus, & super cælos gloria eius:* & postea subditur: *Quis sicut Dominus Deus noster?* quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

Sed contra. Illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ incarnationis est huiusmodi, secundum illud Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed babeat vitam æternam.* Ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

Respondeo dicendum, quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ: alio modo, per quod melius, & convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter.

Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. X. parum a princ.) *Verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati omnia æqualiter subiacent; sed sanandæ miseriæ nostræ convenientiorem alium modum non fuisse.*

Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit: unde Augustinus dicit XI. de civit. Dei (cap. II. a med.) *Ut homo fidentius ambularet ad veritatem,* ipsa

(*a*) *Ita mss. & edit. passim. In cod. Alcan. desunt sequentia* sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato; *& mox sic legitur:* ita etiam videtur quod ei imputaret ad deletionem peccati actum contrarium.

ipsa veritas Dei Filius homine assumpto constituit, atque fundavit fidem. Secundo quantum ad spem, quæ per hoc maxime erigitur: unde Augustinus dicit XIII. de Trin. (loc. cit.) *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium?* Tertio quantum ad caritatem, quæ maxime per hoc excitatur: unde Augustinus dicit in Lib. de catechizandis rudibus (cap. IV. in princ.) *Quæ maior est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?* & postea subdit: *Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat*. Quarto quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se præbuit: unde Augustinus dicit in quodam sermone de nativ. Domini (XXII. de temp. in med.) *Homo sequendus non erat, qui videri poterat: Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini & qui videretur ab homine, & quem homo sequeretur, Deus factus est homo*. Quinto quantum ad plenam participationem Divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo, & finis humanæ vitæ: & hoc collatum est nobis per Christi humanitatem: dicit enim Augustinus in quodam sermone de nativ. Domini (XIII. de temp. in princ.) *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*. Similiter & hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolum præferat, & eum veneretur, qui est auctor peccati: unde Augustinus dicit XIII. de Trin. (c. XVII. cir. princ.) *Quandoquidem sic potuit Deo coniungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini præponere, quia non habent carnem*. Secundo per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando: unde Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. XVI. a princ.) *Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit*. Et Leo Papa dicit in serm. de nativ. (I. versus fin.) *Agnosce o Christiane dignitatem tuam; & divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire*. Tertio quia *ad præsumptionem hominis tollendam gratia Dei, nullis in nobis meritis præcedentibus, in homine Christo commendatur*, ut dicit Augustinus in XIII. de Trin. (cap. XVII. ante med.) Quarto quia *superbia hominis, quæ maxime impedimento est ne inhæreatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest, atque sanari*, ut dicit Augustinus ibidem. Quinto ad liberandum hominem a servitute peccati: quod quidem, ut Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. XIII. in princ.) *fieri debuit sic ut diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur*: quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat: unde oportebat Deum & hominem esse Iesum Christum. Unde & Leo Papa dicit in serm. de nativ. (loc. cit.) *Suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei, & hominum mediator, & mori ex uno, & resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium: nisi esset verus homo, non præberet exemplum*. Sunt autem & aliæ plurimæ utilitates quæ consecutæ sunt supra apprehensionem sensus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

Ad secundum dicendum, quod aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens. Uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ: & sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato: tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personæ, vel etiam plurium poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare: tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei, & hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna: & hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri-

puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod Deus assumendo carnem, suam maiestatem non minuit; & per consequens non minuitur ratio reverentiæ ad ipsum, quæ augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

ARTICULUS III. 3

Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

III. dist. 1. quæst. 1. art. 3. & IV. dist. XLIII. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. ad 2. & ver. quæst. XXIX. art. 4. ad 3. & I. Tim. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed, sicut Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. XVII. in princ.) *alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione, præter absolutionem a peccato*, de quibus dictum est (art. præc.) Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. Præterea. Ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet ut opera sua perficiat, & se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam: in solo autem opere incarnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus divinæ potentiæ, per quam in infinitum distantia coniunguntur, inquantum factum est quod homo esset Deus: in quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio coniungitur, scilicet Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea. Humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo si homo non peccasset, humana natura huius gratiæ capax fuisset; nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum cuius capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

4. Præterea. Prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur Rom. 1. 4. de Christo: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei prædestinatio impleretur.

5. Præterea. Incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit (Gen. II. 23.) *Hoc nunc os ex ossibus meis &c.* quod Apostolus dicit esse *magnum sacramentum in Christo, & in Ecclesia*, ut patet Ephes. V. 32. Sed homo non potuit esse præscius sui casus eadem ratione qua nec Angelus, ut Augustinus probat XI. super Genes. ad lit. (cap. XVIII.) Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini, exponens illud quod habetur Luc. XIX. *Venit filius hominis quærere, & salvum facere quod perierat* (serm. XXXVI. cap. ult. sed expressius in Lib. de verb. Apost. serm. VIII. cap. II. cir. princ.) „ Ergo si homo non peccasset, filius hominis non venisset: " & I. Timoth. I. super illud, *Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret*, dicit Glossa (ord. Aug. Lib. de verb. Apost serm. IX. cir. princ.) „ Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, & nulla est medicinæ causa. "

Respondeo dicendum, quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt: quorum assertioni magis assentiendum videtur.

Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes aliæ causæ quæ sunt assignatæ (ar. præc.) pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, & iu-

ſtitiæ rectitudine perfectus a Deo ad omnia neceſſaria cognoſcenda, & agenda. Sed quia homo, deſerto Deo, collapſus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne aſſumpta etiam per corporalia ei ſalutis remedium exhiberet. Unde dicit Auguſtinus ſuper Ioan. 1. *Verbum caro factum eſt* (tract. II. cir. fin.) „ Caro te obcæcaverat, caro te ſanat: „ quoniam ſic venit Chriſtus, ut de car„ ne carnis vitia extingueret. "

Ad ſecundum dicendum, quod in ipſo modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita oſtenditur: ad perfectionem etiam univerſi ſufficit quod naturali modo creatura ordinetur in Deum ſicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturæ ut creatura uniatur Deo in perſona.

Ad tertium dicendum, quod duplex capacitas attendi poteſt in humana natura: una quidem ſecundum ordinem potentiæ naturalis, quæ a Deo ſemper impletur, qui dat unicuique rei ſecundum ſuam capacitatem naturalem; alia vero ſecundum ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum: & ad hoc pertinet iſta capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ implet: alioquin Deus non poſſet facere in creatura niſi quod facit: quod falſum eſt, ut in primo habitum eſt (quæſt. cv. art. 6.) Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam perductam eſſe poſt peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat: unde dicitur Rom. v. 20. *Ubi abundavit delictum, ſuperabundavit & gratia*. Unde & in benedictione cerei paſchalis dicitur: *O felix culpa, quæ talem, ac tantum meruit habere Redemptorem!*

Ad quartum dicendum, quod prædeſtinatio præſupponit præſcientiam futurorum: & ideo ſicut Deus prædeſtinat ſalutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam; ita etiam prædeſtinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur cauſa. Potuit igitur primo homini revelari incarnationis myſterium, ſine hoc quod eſſet præſcius ſui caſus. Non enim quicumque cognoſcit effectum, cognoſcit & cauſam.

ARTICULUS IV. 4

Utrum principalius Chriſti incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale.

III. diſt. 1. quæſt. 1. art. 2. ad 6. & op. x. cap. XXVIII. *& opuſc.* XI. *cap.* XXIII.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum eſt gravius, tanto magis humanæ ſaluti adverſatur, propter quam Deus eſt incarnatus. Sed peccatum actuale eſt gravius quam originale peccatum: *minima enim pœna debetur originali peccato*, ut Auguſtinus dicit contra Iulianum (Lib. V. cap. XI. parum a princ.) Ergo principalius incarnatio Chriſti ordinatur ad deletionem actualium peccatorum quam ad deletionem originalis peccati.

2. Præterea. Peccato originali non debetur pœna ſenſus, ſed ſolum pœna damni, ut in ſecundo habitum eſt (implic. 1. 2. quæſt. lxxxvii. art. 5. arg. 11. ſed clarius in II. diſt. xxxiii. quæſt. ii. art. 1.) Sed Chriſtus venit pro ſatisfactione peccatorum pœnam ſenſus pati in cruce, non autem pœnam damni: quia nullum defectum habuit divinæ viſionis, aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

3. Præterea. Sicut Chryſoſtomus dicit in II. Lib. de compunctione cordis (cap. v. in fi.) *hic eſt affectus ſervi fidelis, ut beneficia Domini ſui, quæ communiter omnibus data ſunt, quaſi ſibi ſoli præſtita reputet. Quaſi enim de ſe ſolo loquens Paulus ita ſcribit ad Gal.* II. *Dilexit me, & tradidit ſemetipſum pro me*. Sed propria peccata noſtra ſunt actualia, originale enim eſt commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere ut exiſtimemus eum principaliter propter actualia peccata veniſſe.

Sed contra eſt quod Ioan. 1. 29. dicitur: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*: quod exponens Beda didit: „ Peccatum mundi dicitur origina„ le peccatum, quod eſt commune to„ tius mundi. " (Colligitur ex eius hom. in oct. Epiph. aliquant. a princ. & hab. in Gloſ. ord.)

Reſpondeo dicendum, quod certum eſt Chri-

Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quæ postmodum superaddita sunt: non quod omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundum illud Ioan. III. 19. *Venit lux in mundum, & dilexerunt homines magis tenebras quam lucem:* sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem. Unde dicitur Rom. V. 15. *Non sicut delictum, ita & donum.... Nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem*. Tanto autem principalius ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem aliquid maius dupliciter. Uno modo intensive; sicut est maior albedo quæ est intensior: & per hunc modum maius est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est (I. 2. quæst. LXXXI. art. I.) Alio modo dicitur aliquid maius extensive; sicut dicitur maior albedo quæ est in maiori superficie: & hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, inquantum *bonum gentis divinius, & eminentius est quam bonum unius*, ut dicitur I. Ethic. (cap. II. cir. fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus. Pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem, & alia huiusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem, & alia huiusmodi in seipso consumeret.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus ibidem (cap. VI.) dicit, *verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima, & per orbem terrarum diffusa Christi munera; sed ut pro omnibus se solum iudicaret obnoxium. Quid enim interest, si & aliis præstitit, cum quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt, & ita perfecta quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præstitum?* Ex hoc ergo quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare quod non sint aliis præstita. Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ quam peccatum unius personæ. Sed illud peccatum naturæ ita perfecte curatum est in unoquoque, ac si in uno solo esset curatum. Et ideo propter unionem caritatis totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

ARTICULUS V. 5

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.

I. 2. quæst. XCVIII. art. 6. corp. & III. dist. I. quæst. I. art. 4. & IV. cont. cap. LV. ad 9. & Isai. II. & Gal. IV. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinæ caritatis processit, secundum illud Ephes. II. 4. *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo*. Sed caritas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Prov. III. 28. *Ne dicas amico tuo: Vade, & revertere, cras dabo tibi: cum statim possis dare*. Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

2. Præterea. I. Tim. I. 15. dicitur: *Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*. Sed plures salvati fuissent, si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset: plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diversis sæculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea. Opus gratiæ non est minus ordinatum quam opus naturæ. Sed natura initium sumit a perfectis, ut dicit Boetius in Lib. III. de consolat. (prosa X. parum a princ.) Ergo opus gratiæ a principio debuit esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud (Ioan. I. 14.) *Verbum caro factum est*: & postea subditur. *Plenum gratiæ, & veritatis*. Ergo

ro Christus a principio humani generis debuit incarnari.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV. 4. *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege:* ubi dicit Glossa (Ambros. in hunc loc.) quod „ plenitudo „ temporis est quod præfinitum fuit a „ Deo Patre, quando mitteret Filium „ suum. “ Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus: & sic conveniens non fuit quod a principio humani generis Deus incarnaretur.

Respondeo dicendum, quod cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina nisi iam infirmis. Unde ipse Dominus Matth. IX. 12 dicit. *Non est opus valentibus medico, sed male habentibus: non enim veni vocare iustos, sed peccatores.* Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat, unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. III. *Ordinata per Angelos in manu mediatoris*, dicit Glossa (ordin.) „ Magno Dei consilio factum „ est ut post hominis casum non illico „ Dei Filius mitteretur. “ Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret: ubi cum deficeret, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio; ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, & gratiæ quæreret auxilium. Secundo propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. XV. 46. *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis.* Tertio propter dignitatem Verbi incarnati: quia super illud Gal. IV. *At ubi venit plenitudo temporis*, dicit Glossa (Aug. tract. XXXI. in Ioan. ante med.) „ Quanto maior iudex ve„ niebat, tanto præconum series lon„ gior præcedere debebat. “ Quarto ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret, quia circa finem mundi frigescet caritas multorum. Unde Luc. XVIII. 8. dicitur: (a) *Cum filius hominis veniet, putas inveniet fidem in terra?*

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate, & personarum conditione. Si enim medicus statim a principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis læderet quam iuvaret. Et ideo etiam Dominus non statim a principio incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ad hoc respondet in Lib. de sex quæstionibus Paganorum (epist. CII. al. XLIX. quæst. II. inter med. & fi.) dicens, *quod tunc voluit Christus hominibus apparere, & apud eos prædicari suam doctrinam, quando sciebat, & ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, & his in locis, quibus Evangelium eius non est prædicatum, tales omnes in eius prædicatione futuros esse præsciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in eius corporali præsentia fuerunt; qui nec in eum, suscitatis ab eo mortuis, credere voluerunt.* Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus in Lib. de perseverantia (cap IX. non procul a fin.) dicit: *Numquid possumus dicere, Tyrios, & Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent; cum ipse Deus attestetur eis, quod acturi essent magnæ humilitatis pænitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? Proinde*, ut ipse solvens subdit (cap. XI. in princ.) *sicut Apostolus ait, non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, qui his quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit, subvenit; aliis autem non subvenit, de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed alius iuste iudicavit.* (b) *Itaque misericordiam eius in his qui liberantur, & veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus.*

Ad tertium dicendum, quod perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem tempore, & natura (oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem addu-

(a) *Vulgata:* Veruntamen filius hominis veniens putas &c. (b) *Ita cum Augustino mss, & editi multi.* A, Ita. *In cod. Altan, obscure* ita quod.

adducit;) ſed in uno & eodem imperfectum eſt prius tempore, etſi ſit poſterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio; ſed ſequitur ipſam conſummata perfectio eius in unione ad Deum.

ARTICULUS VI. 6

Utrum incarnatio differri debuerit uſque ad finem mundi.

Locis ſup. art. 5. citatis.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod incarnationis opus differri debuerit uſque in finem mundi. Dicitur enim in Pſal. xci. 11. *Senectus mea in miſericordia uberi*; ideſt *in noviſſimo*, ut Gloſſa (interl. & Aug. in hunc loc.) dicit. Sed tempus incarnationis eſt maxime tempus miſericordiæ, ſecundum illud Pſal. ci. 14. *Quoniam venit tempus miſerendi eius*. Ergo incarnatio differri debuit uſque in finem mundi.

2. Præterea. Sicut dictum eſt (art. præc. ad 3.) perfectum in eodem, tempore eſt poſterius imperfecto. Ergo illud quod eſt maxime perfectum, debet eſſe omnino ultimum in tempore. Sed ſumma perfectio humanæ naturæ eſt in unione ad Verbum: quia in Chriſto complacuit omnem plenitudinem Divinitatis inhabitare, ut Apoſtolus dicit Coloſſ. 1. Ergo incarnatio differri debuit uſque in finem mundi.

3. Præterea. Non eſt conveniens fieri per duo quod per unum fieri poteſt. Sed unus Chriſti adventus ſufficere poterat ad ſalutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per incarnationem; & ita incarnatio differri debuit uſque in finem mundi.

Sed contra eſt quod dicitur Habac. iii. 2. *In medio annorum notum facies*. Non ergo debuit incarnationis myſterium, per quod mundo innotuit, uſque in finem mundi differri.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi; ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur uſque in finem mundi.

Quod quidem apparet primo ex unione divinæ, & humanæ naturæ. Sicut enim dictum eſt (art. præc. ad 3.) perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum, alio modo e converſo imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum; in eo vero quod eſt cauſa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit: quia natura humana in ipſa incarnatione eſt perducta ad ſummam perfectionem: & ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuiſſet. Sed ipſum Verbum incarnatum eſt perfectionis humanæ naturæ cauſa efficiens, ſecundum illud Ioan. 1. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*: & ideo non debuit incarnationis opus uſque in finem mundi differri; ſed perfectio gloriæ, ad quam perducenda eſt ultimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi.

Secundo ex effectu humanæ ſalutis. Ut enim dicitur in Lib. de Qq. vet. & novi Teſtam. (quæſt. lxxxiii.) „ in poteſtate dantis eſt, quando, vel quantum velit miſereri. Venit ergo, quando & ſubveniri debere ſcivit, & gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis, obſoleſcere cœpiſſet cognitio Dei inter homines, & mores immutarentur, eligere dignatus eſt Abraham, in quo forma eſſet renovatæ notitiæ Dei, & morum: & cum adhuc reverentia ſegnior eſſet, poſtea per Moyſem legem litteris dedit: & quia eam gentes ſpreverunt, non ſe ſubiicientes ei, neque hi qui acceperunt, eam ſervaverunt, motus miſericordia Dominus miſit Filium ſuum, qui data omnibus remiſſione peccatorum, Deo Patri illos iuſtificatos offerret. " Si autem hoc remedium differretur uſque in finem mundi, totaliter Dei notitia, & reverentia, & morum honeſtas abolita fuiſſet in terris.

Tertio apparet hoc fuiſſe conveniens ad manifeſtationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines ſalvavit, non ſolum per fidem futuri, ſed etiam per fidem præſentis, & præteriti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa exponit de miſericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad miſericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Chriſti, ſciendum eſt, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. I. Retractat. (cap. xxvi. ante med.) tempus incarnationis poteſt compa-

pa-

parari iuventuti humani generis *propter vigorem, fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur*; senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate. Et quamvis in corpore non possit simul esse iuventus, & senectus; potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideo alicubi in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xliv. in med.) dicit Augustinus, quod *non oportuit divinitus venire magistrum, cuius imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore iuventutis*. Alibi autem (Lib. I. de Gen. cont. Manich. cap. xxiii.) dicit, Christum in sexta ætate humani generis, tamquam in senectute, venisse.

Ad secundum dicendum, quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Chrysostomus super illud Ioan. iii. *Non misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum* (hom. xxvii. inter princ. & med.) „ duo sunt Christi adventus: primus quidem, ut remittat „ peccata; secundus, ut iudicet mundum. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent: omnes enim „ peccaverunt, & egent gloria Dei. “ Unde patet quod non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.

QUAESTIO II.

De modo unionis Verbi incarnati,

in duodecim articulos divisa.

DEinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati: & primo quantum ad ipsam unionem; secundo quantum ad personam assumentem; tertio quantum ad naturam assumptam.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura.

Secundo, utrum sit facta in persona.

Tertio, utrum sit facta in supposito, vel hypostasi.

Quarto, utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

Quinto, utrum sit facta aliqua unio animæ, & corporis in Christo.

Sexto, utrum natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter.

Septimo, utrum ipsa unio sit aliquid creatum.

Octavo, utrum sit idem quod assumptio.

Nono, utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum.

Decimo, utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam.

Undecimo, utrum eam aliqua merita præcesserint.

Duodecimo, utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

ARTICULUS I. 7

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura.

Inf. art. 2. *&* 6. *cor. &* 12. *ad* 1. *& quæst.* 1. *art.* 2. *&* III. *dist.* 1. *quæst.* II. *art.* I. *& dist.* V. *quæst.* I. *art.* 2. *&* 3. *&* IV. *cont. cap.* XXXV. XXXVII. *&* XLI. *& veri. quæst.* XX. *art.* I. *cor. & opusc.* II. *cap.* CCXI. CCXII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati sit facta (a) in natura. Dicit enim Cyrillus, & inducitur in gestis Concilii Chalced. (part. ii. act. i. aliquant. post epist. Cyril.) *Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam*: quod quidem non esset, nisi unio fieret in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.

2. Præterea. Athanasius dicit (in symb. fid.) *Sicut anima rationalis, & caro unus est homo; ita Deus, & homo unus est Christus*. Sed anima rationalis, & caro conveniunt in constitutione unius naturæ humanæ. Sic ergo Deus, & homo conveniunt in constitutione alicuius (b) unius naturæ. Ergo unio facta est in natura.

3. Præterea. Duarum naturarum una non denominatur ex altera, nisi aliquo modo invicem transmutentur. Sed divina natura, & humana in Christo ab invicem denominantur: dicit enim Cyrillus (loc. cit.) *divinam naturam esse incar-*

(a) *Ita post Theologos, qui vicem* una *sustulerunt, edit. omnes. MSS. & edit. veteres* in una natura. (b) *Ita cum codd. Camer. & Alcan. edit. passim. Al. deest* unius.

carnatam : & Gregorius Nazianzenus dicit (epist. I. ad Cledonium ante med.) *humanam naturam esse deificatam* , ut patet per Damascenum (Lib. III. orth. Fid. cap. VI. a med. & cap. XI.) Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura .

Sed contra est quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedon. (sup. cit. act. V. ad fin.) *Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter , indivise , inseparabiliter agnoscendum , numquam sublata differentia naturarum propter unionem*. Ergo unio non est facta in natura .

Respondeo dicendum , quod ad huius quaestionis evidentiam oportet considerare, quid sit natura . Sciendum est ergo , quod nomen naturae a nascendo est dictum , vel sumptum . Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium , quae nativitas , vel pullulatio dicitur , ut dicatur natura , quasi nascitura : deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis : & quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum , ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus , secundum quod Philosophus dicit in II. Phys. (tex. 3.) quod *natura est principium motus in eo in quo est , per se , & non secundum accidens* . Hoc autem principium vel forma est , vel materia . Unde quandoque natura dicitur forma , quandoque vero materia . Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur , scilicet essentia speciei , quam significat definitio ; inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura . Et hoc modo Boetius naturam definit in Lib. de duab. nat. (aliquant. a princ.) dicens : *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia* , quae scilicet complet definitionem speciei . Sic ergo nunc loquimur de natura , secundum quod natura significat essentiam , vel quod quid est , sive quidditatem speciei .

Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura . Tripliciter enim aliquid unum ex duobus , vel pluribus constituitur .

Uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus . Quod quidem fier non potest nisi in iis quorum forma est compositio , vel ordo , vel figura ; sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis , per solam compositionem fit acervus ; ex lapidibus autem , & lignis secundum aliquem ordinem dispositis , & etiam ad aliquam figuram redactis fit domus . Et secundum hoc posuerunt aliqui, unionem esse per modum confusionis , quae scilicet est sine ordine ; vel per modum (*a*) commensurationis, quae scilicet est cum ordine . Sed hoc non potest esse . Primo quidem quia compositio , vel ordo , vel figura non est forma substantialis , sed accidentalis : & sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens : quod infra improbabitur (art. 6. hu. quaest.) Secundo quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter , sed secundum quid , remanent enim plura actu . Tertio quia forma talium non est natura , sed magis ars ; sicut forma domus : & sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt .

Alio modo fit aliquid unum ex perfectis , sed transmutatis , sicut ex elementis fit mixtum : & sic aliqui dixerunt , unionem incarnationis esse factam per modum (*b*) commixtionis . Sed hoc non potest esse . Primo quidem quia natura divina est omnino immutabilis , ut in I. Parte dictum est (quaest. IX. art. I. & 2.) unde nec ipsa potest converti in aliud , cum sit incorruptibilis ; nec aliud in ipsam , cum ipsa sit ingenerabilis . Secundo quia id quod est commixtum , nulli miscibilium est idem specie : differt enim caro a quolibet elementorum specie . Et sic Christus non esset eiusdem naturae cum patre , nec cum matre . Tertio quia ex his quae plurimum distant , non potest fieri commixtio : solvitur enim species unius eorum , puta si quis guttam aquae amphorae vini apponat . Et secundum hoc cum natura divina in infinitum excedat humanam naturam , non potest esse mixtio ; sed remanebit sola natura divina .

Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis , vel permutatis , sed imperfectis ; sicut ex anima , & corpore fit homo : & similiter ex diversis membris unum corpus constituitur . Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio . Primo quidem quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta , divina

(a) *Ita mss. & edit. passim . Al.* commassationis, (b) *Ita cum Garcia edit. omnes posteriores , Codd. Alcan. Rom. aliique cum veteribus editis* complexionis.

na scilicet, & humana. Secundo quia natura divina, & humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea; neque per modum formæ, & materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicuius, præsertim corporei: sequeretur enim quod species resultans esset communicabilis pluribus; & ita essent plures Christi. Tertio quia Christus non esset humanæ naturæ, neque divinæ naturæ. Differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum, sicut dicitur in VIII. Metaph. (tex. 10.)

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Cyrilli exponitur in quinta Synodo (scil. Constantin. II. general. V. collat. VIII. can. VIII.) sic: *Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat sicut Patres docuerunt, quod unus Christus factus est ex divina natura, & humana, unione secundum subsistentiam facta, sed ex talibus vocibus naturam unam, sive substantiam Divinitatis, & carnis Christi introducere conetur; talis anathema sit.* Non ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta; sed quod natura Verbi Dei carnem univit sibi in persona.

Ad secundum dicendum, quod ex anima, & corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturæ, & personæ. Naturæ quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu & potentia, vel materia & forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo: quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est (quæst. III. art. 8.) Unitas vero personæ constituitur ex eis, inquantum est unus aliquis subsistens in carne, & anima: & quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura, & humana.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Damascenus dicit (loc. cit. in arg.) natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter, non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter & caro dicitur deificata, ut ipse dicit (ibid. cap. XV. ante med. & cap. XVII.) non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus, ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

ARTICULUS II. 8

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona.

Locis sup. art. 1. inductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo (quæst. III. art. 3.) Si ergo unio non est facta in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

2. Præterea. Natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est (quæst. XXIX. art. 3. ad 2.) Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Præterea. Sicut Boetius dicit in Lib. de duab. nat. (aliquant. a princ.) *persona est rationalis naturæ individua substantia.* Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam: *natura enim universalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur*, ut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XI.) Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

Sed contra est quod in Chalcedon. Synodo legitur (act. V. vers. fi.) *Non in duas personas partitum, aut divisum, sed unum & eumdem Filium unigenitum, Deum Verbum, Dominum nostrum Iesum Christum confitemur.* Ergo facta est unio Verbi in persona.

Respondeo dicendum, quod persona aliud significat quam natura. Natura enim, ut dictum est (art. præc.) significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa: quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia, & prin-

& principia individuantia; sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materia, & forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura, & suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, & superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem, & perfectivam sui: & propter hoc in compositis ex materia, & forma natura non prædicatur de supposito: non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei, vel naturæ suæ, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum, & natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur, secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali, vel intellectuali: quia nihil aliud est persona, quam *rationalis naturæ individua substantia* secundum Boetium (Lib. de duab. nat. parum a princ.)

Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam eius, sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur: & sic totaliter tollitur incarnationis fides: quod est subruere totam fidem christianam.

Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in Deo non sit aliud secundum rem natura, & persona; differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est (in corp. art.) quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut eius natura in aliud transmutetur; ideo unio humanæ naturæ ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.

Ad secundum dicendum, quod personalitas intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei, & perfectionem, inquantum ad dignitatem alicuius rei, & perfectionem eius pertinet quod per se existat: quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi: sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilius est in homine propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei *non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo*, idest in individuo, sicut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XI. parum a princ.) alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantiæ etiam in rationali natura habet rationem personæ, sed solum illud quod per se existit, non autem quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ; quia tamen non per se separatim existit; sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habet personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

AR-

ARTICULUS III. 9

Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi.

III. dist. VI. *quæst.* I. *art.* I. *& dist.* VII. *quæst.* I. *art.* I. *& dist.* X. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3. *& IV. cont. cap.* XXXIV. XXXVIII. *&* XXXIX. *& veri. art.* I. 2. *&* 3. *ad* 4. *&* 5. *ad* 9. *& quol.* IV. *art.*8. *& quol.* IX. *quæst.* II. *art.* I. *&* 3. *cor. & opusc.* I. *cap.* XXI. *&* XXII. *& opusc.* II. *cap.* CCXVII. CCXVIII. CCXIX. *&* CCXX.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. XXXV.) *Divina substantia, & humana, utraque est unus Dei Filius; sed aliud propter Verbum, & aliud propter hominem*. Leo Papa etiam dicit in epist. ad ad Flavianum (XXVIII. in edit. Ven. ante med.) *Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis*. Sed aliud, & aliud differt supposito. Ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Præterea. Hypostasis nihil aliud est quam substantia particularis, ut Boetius dicit in Lib. de duab. nat. (aliquant. a princ.) Manifestum est autem quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus, & anima, & compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.

3. Præterea. Hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. III. art. 5.) Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana: dicit enim Dionysius 1. cap. de div. Nom. (ante med. lect. 2.) *Intra naturæ nostræ terminos venit qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit*: non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi Dei; & sic idem quod prius.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. III. IV. & V.) *In Domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim*.

Respondeo dicendum, quod quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, & aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi.

Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo ex hoc quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit in Lib. de duab. natur. (aliquant. a princ.) quod *persona est rationalis naturæ individua substantia*: & ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, & propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in Concilio quinto apud Constantinopolim celebrato (collat. VIII. can. V.) damnaverunt, dicentes: *Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas; anathema sit. Nec enim adiectionem personæ, vel subsistentiæ* (a) *suscepit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Deo Verbo*. Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium in Lib. de duab. natur. (aliquant. a princ.)

Secundo quia si detur quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens; secundum quod a quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona, & non in hypostasi, consequens erit quod non facta sit unio nisi secundum dignitatem quamdam. Et hoc est approbante Synodo Ephesina (gener. III. part. III. can. seu anathem. III.) damnatum a Cyrillo sub his verbis: *Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas coniunctione, quæ secundum dignitatem quamdam, vel auctoritatem est, vel secundum potentiam, & non magis concursu secundum adunationem naturalem; anathema sit*.

Tertio quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes, & proprietates naturæ, & ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto: dicimus enim, quod hic homo ratiocinatur, & est risibilis, & est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quæ

ad

(a) *Al.* suscipit, *& mox* ex incarnato.

ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum, & sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante Concilio Ephes. (loc. cit. can. IV.) sub his verbis: *Si quis personis duabus, vel subsistentiis eas quæ sunt in evangelicis, & apostolicis Scripturis, partitur voces, aut de Christo a Sanctis dictas, aut ab ipso de se, & quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo decibiles, soli ex Deo Patre Verbo; anathema sit.*

Sic ergo patet esse hæresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere, quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi, vel supposito. Unde in eadem Synodo (can. II.) legitur: *Si quis non confitetur, carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, utrumque esse Christum cum sua carne, eumdem scilicet Deum, & hominem; anathema sit.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut accidentalis differentia facit alterum; ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quæ provenit ex differentia accidentali, potest ad eamdem hypostasim, vel suppositum pertinere in rebus creatis, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse. Non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis, vel naturis; sed unus & idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde sicut quod dicitur alterum, & alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium, ita quod dicitur Christus aliud, & aliud, non importat diversitatem suppositi, vel hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit in epist. I. (*a*) ad Cledonium (inter princ. & med.) *Aliud, & aliud sunt ea ex quibus Salvator est, non autem alius, & alius. Dico vero aliud, & aliud e contrario quam in Trinitate habet: ibi enim alius, & alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non autem aliud, & aliud.*

Ad secundum dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemento; secundum vero quod venit in unionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus, vel pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi, prout est Deus, & homo, non potest dici hypostasis, vel suppositum; sed illud completum, ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis, vel suppositum.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere, vel in specie ratione eius quod pertinet ad eius individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur; cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est, quod Christus est in specie humana ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

ARTICULUS IV. 10

Utrum persona, vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

III. dist. VI. *quæst.* II. *art.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona, vel hypostasis Verbi, ut ex dictis patet (art. 2. hu. quæst.) Sed in Verbo non est aliud persona, & natura, ut patet ex dictis in prima parte (quæst. III. art. 3. & 7.) Cum ergo natura Verbi sit simplex, ut in primo ostensum est (ibid.) impossibile est quod persona Christi sit composita.

2. Præterea. Omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis: quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

3. Præterea. Quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis; sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura; & sic in Christo erit facta unio in natura: quod est contra prædicta (art. 2. hu. quæst.)

Sed contra est quod Damascenus dicit III. Lib. (orth. Fid. cap. III. IV. & V.)

(*a*) *Al.* ad Didymum, & *in marg.* ad Celidonium.

v.) *In Domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam.*

Respondeo dicendum, quod persona, sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari. Uno modo secundum illud quod est in se; & sic est omnino simplex, sicut & natura Verbi. Alio modo secundum rationem personae, vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; & secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia, & alia ratio subsistendi: & sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum; quod illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri; sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum, quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur, sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis; animal vero componitur ex anima, & corpore, quorum neutrum est animal.

ARTICULUS V. 11

Utrum sit facta aliqua unio animae, & corporis in Christo.

Inf. quaest. XVI. *art.* I. *cap. &* III. *dist.* VI. *quaest.* III. *art.* I. *&* IV. *con. gen.* XXXVII. *&* XLI. *& opusc.* II. *cap.* CCXI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit unio animae, & corporis. Ex unione enim animae, & corporis in nobis causatur persona, vel hypostasis hominis. Si ergo anima, & corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis Verbi Dei, quae est aeterna. Ergo in Christo erit aliqua persona, vel hypostasis praeter hypostasim Verbi: quod est contra praedicta (art. 2. & 3. praec.)

2. Praeterea. Ex unione animae, & corporis constituitur natura humanae speciei. Damascenus autem dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. III. cir. med.) quod *in Domino Iesu Christo non est communem speciem accipere*. Ergo in eo non est facta animae, & corporis unio.

3. Praeterea. Anima non coniungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons, & principium vitae. Ergo in Christo non fuit unio animae, & corporis.

Sed contra est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animae. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod Ecclesia cantat: *Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est*. Ergo in Christo fuit unio animae, & corporis.

Respondeo dicendum, quod Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote eiusdem speciei existens, secundum illud Apostoli Philip. II. 7. *In similitudinem hominum factus*. Pertinet autem ad rationem speciei humanae quod anima corpori uniatur: non enim forma constituit speciem, nisi per hoc quod fit actus materiae, & hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere, quod in Christo fuerit anima corpori unita; & contrarium est haereticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione moti videntur illi qui negaverunt unionem animae, & corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam, vel hypostasim in Christo inducere: quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima, & corpus sic in eis coniunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adiuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter ex unione animae, & corporis in Christo non constituitur nova hypostasis, seu persona; sed advenit ipsum coniunctum personae, seu hypostasi praeexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciae unio animae, & corporis in Christo quam in nobis: quia ipsa coniunctio ad nobilius non adimit virtutem, aut dignitatem, sed auget; sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus; quamvis in nobis sit virtuosior, & nobilior: & hoc propter adiunctionem ulterioris, & nobilioris perfectionis, scilicet animae ra-

rationalis, ut etiam supra dictum est (art. 2. hu. quæst. ad 2.)

Ad secundum dicendum, quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad humanam naturam: quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur, vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus: quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ: nisi forte diceretur, quod humana natura est quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia (ex Arist. I. Metaph. tex. 6 25. & seq.) Sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur Luc. ult. 39. *Spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere*. Similiter etiam non potest dici, quod Filius Dei assumpserit humanam naturam, prout est in omnibus individuis eiusdem speciei: quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem Lib. (cap. XI. parum a princ.) quod *assumpserit naturam humanam in atomo*, idest in individuo: non quidem in alio individuo, quod sit suppositum, vel hypostasis illius naturæ, quam in persona Filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni, ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ, & corporis non resultet una communis natura, quæ est humana; sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ scilicet, & humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quædam natura communis: quia sic illud esset natum prædicari de pluribus: & hoc ibi intendit, unde subdit: *Neque enim generatus est, neque umquam generabitur alius Christus ex Deitate, & humanitate, in Deitate, & humanitate Deus perfectus, idem & homo perfectus*.

Ad tertium dicendum, quod duplex est principium vitæ corporalis. Unum quidem effectivum: & hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ. Alio modo est aliquid principium vitæ formaliter: cum enim *vivere viventibus sit esse*, ut dicit Philosophus II. de Anima (tex. 37.) sicut unumquodque formaliter est per formam suam, ita corpus vivit per animam: & hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.

ARTICULUS VI. 12

Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter.

I. P. quæst. XVII. *art.* I. *& III. dist.* VIII. *quæst* III. *art.* 2. *& IV. con. cap.* XXXVII. XLI. *&* XLIX. *& un. art.* I. *cor. & ad* 13. *& opusc.* II. *cap.* CCXV. *& Philip.* II.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus Philip. II. de Filio Dei, quod *habitu inventus* est *ut homo*. Sed habitus accidentaliter advenit ei cuius est, sive accipiatur habitus, prout est unum de decem prædicamentis, sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.

2. Præterea. Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest & adesse, & abesse alicui præter subiecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea. Quicquid non pertinet ad naturam, seu essentiam alicuius rei, est accidens eius: quia omne quod est, aut est substantia, aut accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam, vel naturam divinam Filii Dei: quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est (art. I. hu. quæst.) Ergo oportet quod natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.

4. Præterea. Instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit Divinitatis instrumentum: dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XV. post med.) quod *caro Christi instrumentum Divinitatis existit*. Ergo videtur quod humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.

Sed contra est quod illud quod accidentaliter prædicatur, non prædicat quid, sed quantum, vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur, *Christus est homo*, non prædicaretur quid, sed quale, aut quantum, aut aliquo alio modo se habens: quod est contra Decretalem Alexandri Papæ III. dicentis (in Concil. Later. III. part. ult. cap. XX.

xx. & hab. cap. *Cum Christus*, de hæreticis:) *Cum Christus sit perfectus Deus, & perfectus homo; qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus, secundum quod est homo, non est quid?*

Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis evidentiam sciendum est, quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas; sicut Eutychetis, & Dioscori, qui posuerunt, quod ex duabus naturis est constituta una natura; ita quod confiterentur, Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis, non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit hæresis Nestorii, & Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei, & filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas primo quidem secundum inhabitationem, inquantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo: secundo per unitatem affectus, inquantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei: tertio secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum: quarto secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur filio hominis propter coniunctionem ad Filium Dei: quinto secundum æquivocationem, idest communicationem nominum, prout scilicet dicimus, illum hominem esse Deum, & Filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare.

Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes, hominem quemdam compositum ex corpore, & anima a principio suæ conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. Et hæc est prima opinio, quam Magister ponit in VI. dist. Lib. III. Sent. Alii vero volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed hæc duo separata ab invicem esse unita Verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases, vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est, quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ propter unitatem dignitatis, & honoris. Unde etiam quinta Synodus (Constant. II. gener. V. collat. VIII. can. V.) definit anathema eum qui dicit *unam personam secundum dignitatem, & honorem, & adorationem, sicut Theodorus, & Nestorius insanientes conscripserunt*. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere, quod Verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius;) & dicere, quod unitum fuit Verbum Dei homini secundum induitionem, sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio: quæ etiam peius dicit aliquid quam Nestorius, scilicet quod anima, & corpus non sunt unita.

Fides autem catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei, & hominis secundum essentiam, vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio modo secundum subsistentiam, seu hypostasim. Unde in quinta Synodo (loc. sup. cit.) dicitur: *Cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii, & Eutychetis sequuntur* (a) *interemptionem eorum quæ convenerunt colentes*, idest interimentes utramque naturam, *unionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem, & Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei Ecclesia utriusque perfidiæ impietatem reiiciens, unionem Verbi Dei ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam*. Sic ergo patet quod secunda trium opinionum, quas Magister ponit, (III. Sent. dist. VI.) quæ asserit unam hypostasim Dei, & hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicæ fidei. Similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostases, & tertia, quæ ponit unionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in Conciliis ab Ecclesiæ damnatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid.

(a) *Ita cum ms. Alcan. aliisque pluribus edit. Rom. Theologorum, & Patav. Nicolaius* ponentes. *Al.* in peremptionem eorum quæ convenerant, tollentes. *Al.* interemptionem eorum quæ convenerunt, tollentes.

Fid. cap. XXVI. in fin.) *non necesse est omnifariam, & indefective assimilari exempla: quod enim est in omnibus simile, idem utique erit, & non exemplum, & maxime in divinis: impossibile enim est simile exemplum invenire in omnibus, & in Theologia*, idest in Deitate personarum, & *in dispensatione*, idest in mysterio incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, idest vestimento, non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc quod Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum; & etiam quantum ad hoc quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram eius qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta a Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut Augustinus exponit in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. LXXIII. vers. fi.)

Ad secundum dicendum, quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus advenit animae praeexistenti; non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam: non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, & aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim, sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse, prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse, prout est hypostasis, vel personae. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

Ad tertium dicendum, quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet V. Metaph. (tex. 15.) dupliciter dicitur: uno modo pro essentia, sive natura; alio modo pro supposito, sive hypostasi. Unde sufficit, ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

Ad quartum dicendum, quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi, & gladio; nihil tamen prohibet, illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis, vel membra eius. Nestorius ergo posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset Filius Dei, sed instrumentum eius. Unde Cyrillus dicit in epistola ad monachos Aegypti (1. inter med. & fi.) *Hunc Emanuelem*, idest Christum, *non tamquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tamquam Deum vere humanatum*, idest hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

ARTICULUS VII. 13

Utrum unio naturae divinae, & humanae sit aliquid creatum.

Inf. art. 8. *co.* & *III. dist.* II. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 3. *ad* 2. & *dist.* V. *quaest.* I. *art.* I. & *dist.* VII. *quaest.* II. *art.* 2. & *IV. cont. cap.* XXXIX. & XLI.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod unio naturae divinae, & humanae non sit aliquid creatum. Nil enim creatum in Deo potest esse: quia quicquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanae naturae unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

2. Praeterea. Finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis, sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod huiusmodi unio maxime debeat iudicari secundum conditionem divinae hypostasis, quae non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Praeterea. *Propter quod unumquodque, & illud magis*, ut dicit Philosophus (Lib. I. Poster. tex. 5.) Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

Sed contra. Omne quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa ab aeterno non fuit, sed incepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

Respondeo dicendum, quod unio de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam & humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in

in prima parte dictum est (quæst. XIII. art. 7.) omnis relatio quæ consideratur inter Deum & creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod hæc unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quæ creatura quædam est, realiter est.

Et ideo oportet dicere, quod sit quiddam creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: dicitur enim Deus unitus creaturæ ex hoc quod creatura est realiter unita Deo absque eius mutatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio relationis, sicut & motus, dependet ex fine, vel termino; sed esse eius dependet a subiecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est (in corp.) consequens est quod habeat esse creatum.

Ad tertium dicendum, quod homo dicitur creator, & est Deus propter unionem, inquantum terminatur ad hypostasim divinam; non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator, vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam rationem.

ARTICULUS VIII. 14

Utrum unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio.

III. dist. v. quæst. I. art. I. quæst. 5.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod idem sit unio quod assumptio. Relationes enim, sicut & motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis, & unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio, & assumptio.

2. Præterea. In mysterio incarnationis idem videtur esse uniens, & assumens, unitum, & assumptum. Sed unio, & assumptio videtur sequi actionem, & passionem unientis, & uniti, vel assumentis, & assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

3. Præterea. Damascenus dicit in Lib. III. (orth. Fid. cap. XI. ant. med.) *Aliud est unio, aliud incarnatio: nam unio solam demonstrat copulationem; ad quid autem facta est copulatio, non adhuc: humanatio autem, & incarnatio determinant, ad quem sit facta copulatio.* Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse quod assumptio.

Sed contra est quod divina natura dicitur esse unita, non autem assumpta.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) unio importat relationem quamdam divinæ naturæ, & humanæ, secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur: mutatio autem consistit in actione, & passione. Sic ergo dicendum est, quod prima, & principalis differentia inter assumptionem & unionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem, secundum quam dicitur aliquid assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia: nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse: & ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur homo: unde vere dicimus, quod Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, idest in abstracto, significatur ut assumpta: non autem dicimus, quod Filius Dei sit humana natura. Ex eadem etiam sequitur tertia differentia, quod relatio, præcipue æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem, & passio diversimode se habent ad agens, & patiens, & ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum *a quo*, & *ad quem*: dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat: unde indifferenter dicitur, quod humana natura est unita divinæ, & e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso: quia humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

Ad primum ergo dicendum, quod unio, & assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est (in cor. art.)

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod uniens, & aſſumens non omnino ſunt idem. Nam omnis perſona aſſumens eſt uniens, non autem e converſo. Nam perſona Patris univit naturam humanam Filio, non autem ſibi; & ideo dicitur uniens, non aſſumens, quaſi ad ſe ſumens: perſona autem Filii, quæ ſibi humanam naturam univit, eſt uniens, & aſſumens. Et ſimiliter non eſt idem unitum, & aſſumptum: nam divina natura dicitur unita, & non aſſumpta.

Ad tertium dicendum, quod aſſumptio determinat, cui facta eſt copulatio, ex parte aſſumentis, inquantum aſſumptio dicitur, quaſi ad ſe ſumptio; ſed incarnatio, & humanatio ex parte aſſumpti, quod eſt caro, vel natura humana. Et ideo aſſumptio differt ratione & ab unione, & ab incarnatione, ſeu humanatione.

ARTICULUS IX. 15

Utrum unio duarum naturarum in Chriſto ſit maxima unionum.

III. diſt. v. quæſt. I. art. I. quæſt. I. & IV. cont. cap. XLI.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod unio duarum naturarum in Chriſto non ſit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod eſt unum, eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per eſſentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur ſimpliciter eſſe unum, ſicut præcipue patet de unitate ipſa, quæ eſt principium numeri. Ergo huiuſmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Præterea. Quanto ea quæ uniuntur, magis diſtant, tanto minor eſt unio. Sed ea quæ ſecundum hanc unionem uniuntur, maxime diſtant, ſcilicet natura divina, & humana: diſtant enim in infinitum. Ergo huiuſmodi eſt minima unio.

3. Præterea. Per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animæ, & corporis in nobis fit aliquid unum in perſona, & natura; ex unione autem divinæ, & humanæ naturæ fit aliquid unum ſolum in perſona. Ergo maior eſt unio animæ ad corpus quam divinæ naturæ ad humanam: & ſic unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in I. de Trinitate (cap. x. ante med.) *quod homo potius eſt in Filio Dei quam Filius in Patre*. Filius autem eſt in Patre per unitatem eſſentiæ, homo vero eſt in Filio per unionem incarnationis. Ergo maior eſt unio incarnationis quam unitas divinæ eſſentiæ, quæ tamen eſt maxima unionum; & ſic per conſequens unio incarnationis importat maximam unitatem.

Reſpondeo dicendum, quod unio importat coniunctionem aliquorum in aliquo uno. Poteſt ergo unio incarnationis dupliciter accipi: uno modo ex parte eorum quæ coniunguntur; alio modo ex parte eius in quo coniunguntur.

Et ex hac parte huiuſmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones: nam unitas perſonæ divinæ, in qua uniuntur duæ naturæ, eſt maxima; non autem habet præeminentiam ex parte eorum quæ coniunguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas divinæ perſonæ eſt maior quam unitas numeralis, quæ ſcilicet eſt principium numeri. Nam unitas divinæ perſonæ eſt unitas increata per ſe ſubſiſtens, non recepta in aliquo per participationem: eſt etiam in ſe completa, habens in ſe quicquid pertinet ad rationem unitatis; & ideo non competit ſibi ratio partis, ſicut unitati numerali, quæ eſt pars numeri, & quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio incarnationis præeminet unitati numerali, ratione ſcilicet unitatis divinæ perſonæ, non autem ratione naturæ humanæ, quæ non eſt ipſa unitas divinæ perſonæ, ſed eſt ei unita.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte coniunctorum, non autem ex parte perſonæ, in qua facta eſt unio.

Ad tertium dicendum, quod unitas divinæ perſonæ eſt maior unitas quam unitas & perſonæ, & naturæ in nobis: & ideo unio incarnationis eſt maior quam unio animæ & corporis in nobis.

Quia vero illud quod in contrarium obiicitur, falſum ſupponit, ſcilicet quod maior ſit unio incarnationis quam unitas perſonarum divinarum in eſſentia, dicendum eſt ad auctoritatem Auguſtini, quod humana natura non eſt magis in Filio Dei quam Filius Dei Patre, ſed multo minus. Sed ipſe homo quantum ad aliquid eſt in Filio magis quam Filius in Patre, inquantum ſcilicet i-

dem supponitur in hoc quod dico *homo*, prout sumitur pro Christo, & in hoc quod dico *Filius Dei*; non autem est idem suppositum Patris, & Filii.

ARTICULUS X. 16

Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.

Inf. quaest. VI. *& veri. quaest.* XXIX. *art.* I. *& III. dist.* XIII. *quaest.* III. *art.* I.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quaest. cx. art. 2.) Sed humanae naturae unio ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est (art. 6. hu. quaest.) Ergo videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Praeterea. Gratiae subiectum est anima. Sed, sicut dicitur Coloss. II. 9. *in Christo inhabitavit plenitudo Divinitatis corporaliter*. Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

3. Praeterea. Quilibet Sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non, aliter dicatur Christus esse Deus quam alii sancti homines.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de praedestin. Sanctorum (cap. XV. ante med.) *Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus*. Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. cx. art. 1.) gratia dupliciter dicitur: uno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suae naturae. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter: uno modo per operationem, qua scilicet Sancti cognoscunt, & amant Deum; alio modo per esse personale: qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit in persona Filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum; sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.

Sic ergo dicendum est, quod si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum, seu acceptum aliquem habens; unio incarnationis facta est per gratiam, sicut & unio Sanctorum ad Deum per cognitionem, & amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum; non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fiat.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia quae est accidens, est quaedam similitudo Divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae; sed dicitur esse coniuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata.

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis est solum in anima; sed gratia idest gratuitum Dei donum, quod est uniri divinae personae, pertinet ad totam naturam humanam, quae componitur ex anima, & corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo Divinitatis in Christo corporaliter habitasse: quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici, quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, idest non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis; de quibus ibidem subditur, quod sunt umbra futurorum, corpus autem est Christus, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam, quod Divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, idest tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones: uno modo per essentiam, praesentiam, & potentiam, sicut in ceteris creaturis; alio modo per gratiam gratum facientem, sicut in Sanctis; tertio per unionem personalem, quod est proprium ipsi Christo.

Unde patet responsio ad tertium, quia scilicet unio incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii Sancti uniuntur Deo, sed secundum subsistentiam, sive personam.

AR-

ARTICULUS XI. 17

Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint.

1. 2. *quæst.* XCVIII. *art.* 4. *corp.* & III. *dist.* IV. *quæst.* III. *art.* I. & *Rom.* I. *lect.* 3. & *Heb.* I. *lect.* 4.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta. Quia super illud Psal. XXXII. *Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum &c.* dicit Glossa (ord. implic.) „ Hic insinuatur desiderium Prophetæ de incarnatione, & „ meritum impletionis. " Ergo incarnatio cadit sub merito.

2. Præterea. Quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant nisi per incarnationem: dicit enim Gregorius in Lib. XIII. Moral. (cap. XV. in fi.) *Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet iustitiæ virtutem haberent, ex corporibus educti, in sinum cælestis patriæ statim recipi nullo modo poterant: quia nondum ille venerat qui iustorum animas in perpetua sede collocaret*. Ergo videtur quod meruerint incarnationem.

3. Præterea. De beata Virgine cantatur, quod *Dominum omnium meruit portare*: quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de prædest. Sanct. (cap. XV. ad fi.) *Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris eius præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat*. Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram, secundum illud ad Titum III. 5. *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.

Respondeo dicendum, quod quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis (art. præc.) quod nulla eius merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, & postea per meritum bonæ vitæ obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photinus; sed ponimus quod a principio suæ conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filii Dei, secundum illud Luc. I. 35. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*. Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla eius operatio potuit esse meritum unionis.

Sed neque etiam opera alterius cuiuscumque hominis potuerunt esse meritoria huius unionis ex condigno. Primo quidem quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, & consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis: & ideo non potest cadere sub merito. Secundo quia gratia non potest cadere sub merito, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ, secundum illud Ioan. I. 17. *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*. Tertio quia incarnatio Christi est reformativa totius humanæ naturæ: & ideo non cadit sub merito alicuius hominis singularis: quia bonum alicuius puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ.

Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando, & petendo: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est falsum quod sub merito cadit omne illud sine quo præmium esse non potest. Quædam enim sunt quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum; sicut divina bonitas, & eius gratia, & ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi: quia *de plenitudine Christi omnes accepimus*, ut dicitur Ioan. I. 16.

Ad tertium dicendum, quod beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis, & sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei.

ARTICULUS XII. 18

Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

Inf. quæst. VII. *art.* 13. *ad* 2. & *quæst.* XXXIV. *art.* 3. *ad* 2. & III. *dist.* IV. *quæst.* III. *art.* 2.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

2. Præterea. Gratia dividitur contra naturam; sicut gratuita, quæ sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quæ sunt a principio intrinseco. Sed eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Præterea. Naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam, quia sic conveniret aliis personis; nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt eiusdem naturæ cum ipso. Igitur videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. XL.) *In humanæ naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quæ nullum possit admittere peccatum.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in V. Metaph. (tex 5.) natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet, secundum illud Ephes. II. 3. *Eramus natura filii iræ*: & Sap. XII. 10. *Nequam est natio eorum, & naturalis malitia ipsorum.* Gratia igitur Christi, sive unionis, sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo; quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, inquantum eam a nativitate habuit: quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, & anima eius fuit munere gratiæ repleta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinæ naturæ, quæ est vere natura Christi; & etiam convenit Christo a principio suæ nativitatis.

Ad secundum dicendum, quod non secundum idem dicitur gratia, & naturalis: sed gratia quidem dicitur, inquantum non est ex merito; naturalis autem dicitur, inquantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi ab eius nativitate.

Ad tertium dicendum, quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata: & ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei, & hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum huius gratiæ: & hoc convenit toti Trinitati, scilicet huius gratiæ esse activum principium.

QUAESTIO III.

De modo unionis ex parte personæ assumentis,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de unione ex parte personæ assumentis: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum assumere conveniat personæ divinæ.

Secundo, utrum conveniat naturæ divinæ.

Tertio, utrum natura possit assumere abstracta personalitate.

Quarto, utrum una persona possit assumere sine alia.

Quinto, utrum quælibet personæ possit assumere.

Sexto, utrum plures personæ possint assumere unam numero naturam.

Septimo, utrum una persona possit assumere duas numero naturas.

Octa-

Octavo, utrum magis fuerit conveniens de persona Filii Dei quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona divina.

ARTICULUS I. 19

Utrum persona divinæ conveniat assumere naturam creatam.

III. dist. v. quæst. II. art. I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personæ divinæ non convenit assumere naturam creatam.

2. Præterea. Illud ad quod aliquod assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur; sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est (quæst. XXIX. art. I.) Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Præterea. Persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit de fide ad Petrum (cap. II. a med.) *Formam, id est naturam servi, in suam accepit Deus ille*, scilicet unigenitus, *personam*. Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.

Respondeo dicendum, quod in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actus, & terminus: dicitur enim assumere, quasi ad se sumere. Huius autem sumptionis persona est & principium, & terminus. Principium quidem, quia personæ proprie competit agere: huiusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est huius sumptionis terminus: quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. I. & 2.) unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personæ assumere naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit in epist. synodali Ephes. Concil. (quæ inscribitur: *Cyrillus & Synodus ex Ægypti &c.* can. v. & hab. in eo Conc. quod est generale III. part. I. cap. XXVI.) *Non secundum appositionem coniunctionis intelligimus modum*: sicut etiam in unione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo; sed illud quod divinum est, apponitur homini: unde non Deus, sed homo perficitur.

Ad secundum dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, inquantum non potest de pluribus suppositis prædicari; nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis: quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter; sicut in persona unius hominis invenitur quantitas, & qualitas. Hoc autem est proprium divinæ personæ propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. II. art. I.) natura humana non constituit personam divinam simpliciter; sed constituit eam, secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab æterno; sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

ARTICULUS II. 20

Utrum divinæ naturæ conveniat assumere.

III. dist. v. quæst. II. art. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod naturæ divinæ non conveniat assumere. Quia, sicut dictum est (art. præc.) assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam: quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est (quæst. II. art. I. & II.) Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.

2. Præ-

2. Præterea. Natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturæ convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis: & ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut & Filius: quod est erroneum.

3. Præterea. Assumere est agere. Agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Pet. (cap. 11. inter princ. & med.) *Illa natura quæ semper genita manet ex Patre*, idest quæ est per generationem æternam accepta a Patre, *naturam nostram a matre sine peccato suscepit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art præc.) in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, & terminus eius. Esse autem assumptionis principium, convenit naturæ divinæ secundum seipsam, quia eius virtute assumptio facta est; sed esse terminum assumptionis, non convenit naturæ divinæ secundum seipsam, sed ratione personæ, in qua consideratur. Et ideo primo quidem, & propriissime persona dicitur assumere; secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam: & secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit. Unde Damascenum dicit (Lib.III. orthod. Fid. cap. vi. ad fin.) *Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium, & Cyrillum*.

Ad primum ergo dicendum, quod ly *se* est reciprocum, & refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona Verbi. Et ideo inquantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se, quia non est idem suppositum Patris, & Verbi: & ideo non potest dici proprie, quod Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quod illud quod convenit naturæ divinæ secundum se, convenit tribus personis; sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est (in corp. art.) & ideo soli illi personæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in Deo idem est quod est, & quo est; ita etiam in eo idem est quod agit, & quo agit: quia unumquodque agit, inquantum est ens. Unde natura divina est illud quo Deus agit, & est ipse Deus agens.

ARTICULUS III. 21

Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere.

III. dist. v. quæst. 11. art. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim (art. 1. hu. quæst.) quod naturæ convenit assumere ratione personæ. Sed quod convenit alicui ratione alicuius, remoto eo, non potest ei convenire; sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Præterea. Assumptio importat terminum unionis, ut dictum est (loc. cit.) Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Præterea. In prima parte dictum est (quæst. xl. art. 3.) quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

Sed contra est quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis; quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio, & processio, ut in prima parte dictum est (quæst. xxx. art. 2.) Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio; sicut Angelus dicit Luc. 1. 37. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Ergo videtur quod (*a*) etiam remota personalitate, natura divina possit assumere.

Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter se habet ad divina. Uno modo ut cognoscat Deum sicut est: & sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, & quod aliud re-

(*a*) *Ita cum mss. Camer. Nicolaius, Cod. Alan.* Videtur etiam quod. *Al.* *d est* etiam.

remaneat: quia totum quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia: quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter, & divisim, id quod in Deo est unum: & per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem, & sapientiam divinam, & alia huiusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate, vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in divinis idem est quo est, & quod est, quicquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, & per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas; ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, & ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ, vel personalitatis.

Ad secundum dicendum, quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudæi intelligunt; ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum, quod abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subiicitur relationi, & aliud ipsa relatio, quia quicquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quæ dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum iam dictum (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 22

Utrum una persona possit sine alia naturam creatam assumere.

III. dist. 1. quæst. 11. art. 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. *Indivisa enim sunt opera Trinitatis*, ut dicit Augustinus in Enchirid. (cap. XXXVIII. a med.) Sicut autem trium personarum est una essentia, ita & una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ, quin conveniat alii.

2. Præterea. Sicut dicimus personam Filii incarnatam, ita & naturam: *tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est*, ut dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. VI. ante med.) Sed natura communis est tribus personis. Ergo & assumptio.

3. Præterea. Sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo; ita etiam homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. XIV. 3. *Deus illum assumpsit*. Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo & prima.

Sed contra est quod Dionysius II. cap. de div. Nom. (lect. 1. & 2.) incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam Theologiam, secundum quam scilicet aliquid distinctim dicitur de divinis personis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) assumptio duo importat, scilicet actum assumentis, & terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est (loc. cit.) Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ quod non alii: tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte operationis: & sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad secundum dicendum, quod natura di-

dicitur incarnata, sicut & assumens, ratione personæ, ad quam terminata est unio, sicut dictum est (art. 1. & 2. hu. quæst.) non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ.

Ad tertium dicendum, quod assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud II. Pet. 1. 4. (a) *Ut divinæ consortes naturæ &c.* & ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis & ex parte principii, & ex parte termini. Sed assumptio quæ est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est (in corp. art. & art. 2. hu. quæst.)

ARTICULUS V. 23

Utrum quælibet persona divina potuerit humanam naturam assumere.

III. dist. 1. quæst. 11. art. 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod nulla alia persona divina potuerit humanam naturam assumere præter personam Filii. Per huiusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium hominis conveniret Patri, vel Spiritui sancto: hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater, vel Spiritus sanctus carnem assumere non potuit.

2. Præterea. Per incarnationem divinam homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Rom. VIII. 15. *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.* Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non convenit nec Patri, nec Spiritui sancto: unde dicitur Rom. VIII. 29. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Ergo videtur quod nulla alia persona potuerit incarnari præter personam Filii.

3. Præterea. Filius dicitur missus, & genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, qui etiam est innascibilis, ut in prima parte habitum est (quæst. XXXII. art. 3. & quæst. XLIII. art. 4.) Ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.

Sed contra est quod quicquid potest Filius, potest Pater, & Spiritus sanctus: alioquin non esset eadem potentia trium personarum. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater, & Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis, & terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina; terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter, & indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personæ Patris, vel Spiritus sancti, sicut univit eam personæ Filii. Et ideo dicendum, quod Pater, vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut & Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna; sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem, vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, & per donum Spiritus sancti, qui est amor Patris, & Filii, secundum illud Gal. IV. 6. *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem, Abba, pater.* Et ideo, sicut Filio incarnato, adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis eius; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo, tamquam a principio naturalis filiationis, & a Spiritu sancto, tamquam a nexu communi Patris, & Filii.

Ad tertium dicendum, quod Patri con-

(a) *Vulgata*: Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.

convenit esse innascibilem secundum nativitatem æternam; quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur Filius Dei secundum incarnationem, eo quod est ab alio, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

ARTICULUS VI. 24

Utrum plures personæ divinæ possint assumere unam numero naturam.

III. dist. 1. quæst. II. art. 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod duæ personæ divinæ non possint assumere unam & eamdem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures: sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures deos; ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo: quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; & sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum: quod est inconveniens. Non ergo duæ, aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.

2. Præterea. Assumptio terminatur ad unitatem personæ, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) Sed non est una persona Patris, & Filii, & Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.

3. Præterea. Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. III. & cap. IV. ad fin.) & Augustinus in I. de Trinit. (cap. XI. XII. & XIII.) quod ex incarnatione Filii Dei consequitur quod quicquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, & converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequeretur quod quicquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine; & e converso quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab æterno, diceretur de illo homine, & per consequens diceretur de Filio Dei: quod est inconveniens. Non ergo est possibile quod tres personæ divinæ assumant unam naturam humanam.

Sed contra. Persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet, & humana. Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. II. art. 5. ad 1.) ex unione animæ, & corporis in Christo non fit neque nova persona, neque nova hypostasis, sed fit una natura assumpta in personam, vel hypostasim divinam: quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam divinæ personæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione eiusdem naturæ, sed solum a communione eiusdem personæ. Quia igitur *in mysterio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis*, ut Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (CXXXII. al III. ante med.) magis circa hoc est iudicandum secundum conditionem divinæ personæ assumentis, quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile divinis personis ut duæ, vel tres assumant unam naturam humanam; esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim, vel unam personam humanam; sicut & Anselmus dicit in Lib. II. *Cur Deus homo*, (cap. IX. cir. princ.) quod *plures personæ non possunt assumere unum eumdemque hominem in unitate personæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod hac positione facta, scilicet quod tres personæ assumerent unam naturam humanam, verum esset dicere, quod tres personæ essent unus homo propter unam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere, quod tres personæ sunt unus Deus propter unam divinam naturam; sic verum esset dicere, quod essent unus homo propter unam naturam humanam. Nec ly *unus* importaret unitatem personæ, sed unitatem in natura humana: non enim posset argui ex hoc quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter. Nihil enim prohibet dicere, quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus: &, sicut Augustinus dicit VI. de Trin. (cap. III. ante med.) *diversum est natura spiritus Dei, & spiritus hominis; sed inhærendo fit unus spiritus*, secundum illud I. Cor. VI. 17. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*.

Ad

Ad secundum dicendum, quod illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personæ, sed in unitate singularum personarum, ita scilicet quod sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum, quod circa mysterium incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam: quia quæcumque conveniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cuiuscumque naturæ nomine significetur. Prædicta igitur positione facta, de persona Patris poterunt prædicari & ea quæ sunt humanæ naturæ, & ea quæ sunt divinæ; & similiter de persona Filii, & Spiritus sancti: non autem id quod conveniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filii, aut Spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici, quod sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly *homo* supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulterius procederet, Homo est ingenitus, Filius est homo, Ergo Filius est ingenitus, esset fallacia figuræ dictionis, vel accidentis: sicut & nunc dicimus, Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus: nec tamen possumus concludere, quod Filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

ARTICULUS VII. 25

Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas.

III. dist. 1. quæst. 11. art. 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum præter suppositum personæ divinæ, ut ex supradictis patet (art. præc. & art. 2. hu. quæst.) Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum eiusdem speciei: quod videtur implicare contradictionem: non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

2. Præterea. Hac suppositione facta, non posset dici, quod persona divina incarnata esset unus homo, quia non haberet unam naturam humanam: similiter non posset dici, quod esset plures, quia plures homines sunt supposito distincti, & ibi esset tantum unum suppositum. Ergo prædicta positio est omnino impossibilis.

3. Præterea. In incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturæ assumptæ, idest cuilibet parti eius: *est* enim *Christus perfectus Deus, & perfectus homo, totus Deus, & totus homo*, ut Damascenus dicit in III. Lib. (cap. VII. a med.) Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi invicem uniri: quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, & quod etiam duo corpora essent simul, quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod una persona divina duas humanas naturas assumat.

Sed contra est quod quicquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater post incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam Filius assumpsit: in nullo enim per incarnationem Filii est diminuta potentia Patris, vel Filii. Ergo videtur quod Filius post incarnationem possit aliam humanam naturam assumere præter eam quam assumpsit.

Respondeo dicendum, quod illud quod potest in unum, & non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum, quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam, quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad eius personalitatem aliam assumi non possit: quod est impossibile, non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quæ est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quæ est terminus unionis, oportet dicere, quod persona divina præter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum, quod natura creata perficitur in sua ratione per for-

formam, quæ multiplicatur secundum divisionem materiæ. Et ideo si compositio materiæ, & formæ constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio incarnationis unio formæ & materiæ, idest animæ, & corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est (art. præc.) Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturæ propter divisionem materiæ, absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum, quod posset videri dicendum, quod prædicta positione facta, sequeretur quod essent duo homines propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita; sicut e converso tres personæ dicerentur unus homo, propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est (art. præc. ad 1.) Sed hoc non videtur esse verum: quia nominibus est utendum, secundum quod sunt ad significandum imposita: quod quidem est ex consideratione eorum quæ apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi, & consignificandi considerare ea quæ apud nos sunt; in quibus numquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; & qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est (quæst. II. art. 6. ad 1.) Et ideo si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo habens duas naturas humanas. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus propter hoc quod conveniunt in aliquo uno, non autem propter unitatem suppositi. Et similiter si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est (art. præc. ad 1.) non unitate suppositi, sed inquantum conveniunt in aliquo uno.

Ad tertium dicendum, quod divina, & humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam: sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quæ est unum cum ea ab æterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat. Filius enim Dei est sua Deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, requiritur quod divina natura unione personali uniatur toti naturæ assumptæ, idest secundum omnes partes eius. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam: unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, idest omnes partes unius omnibus partibus alterius.

ARTICULUS VIII. 26

Utrum fuerit magis conveniens quod persona Filii assumeret humanam naturam quam alia persona divina.

Inf. quæst. XXXIX. *art.* 8. *ad* 3. *&* III. *dist.* II. *quæst.* II. *art.* 2. *&* IV *cont. cap.* XXXIX. *fin.* *&* LXII.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem, vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Ioan. XVIII. 37. *In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed ex hoc quod persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quæ dicuntur de Filio secundum humanam naturam, referentes ad ipsam Filii personam; sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum, propter hoc quod dicitur Ioan. XIV. 28. *Pater maior me est*: qui quidem error non provenisset, si persona Patris incarnata fuisset: nullus enim æstimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens quod persona Patris incarnaretur quam persona Filii.

2. Præterea. Incarnationis effectus videtur esse recreatio quædam humanæ naturæ, secundum illud Gal. ult. 15. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed nova creatura*. Sed potentia creandi appropriatur Patri.

tri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari quam Filium.

3. Praeterea. Incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matth. 1. 21. *Vocabis nomen eius Iesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui sancto, secundum illud Ioan. xx. 22. *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ergo magis congruebat personam Spiritus sancti incarnari quam personam Filii.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. 1.) *In mysterio incarnationis manifestata est sapientia, & virtus Dei: sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii* (a) *quam decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem*. Sed virtus, & sapientia appropriantur Filio, secundum illud I. Corinth. 1. 24. *Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam*. Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari.

Primo quidem ex parte unionis. Convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam: quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam, & immobilem perfectionem: nam & artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo quod Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quae est propria eius perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei; sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde Eccli. 1. 5. dicitur: *Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis*. Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur.

Secundo potest accipi ratio huius congruentiae ex fine unionis, qui est impletio praedestinationis, eorum scilicet qui praeordinati sunt ad hereditatem caelestem, quae non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. VIII. 17. *Si filii, & heredes*. Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem; sicut Apostolus ibidem 29. dicit: *Quos praescivit, & praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*.

Tertio potest accipi ratio huius congruentiae ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni, & mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quo humana malitia non possit abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom. 11. *An divitias bonitatis eius contemnis?* Unde etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicuius erroris occasionem sumere, quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum: unde & recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II. Cor. v. 19. *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*.

Ad tertium dicendum, quod Spiritui sancto proprium est quod sit donum Patris, & Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum, tamquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad iustificationem hominum quod incarnaretur Filius, cuius Spiritus sanctus est donum.

QUAE-

(a) *Ita passim. Codex Alcan.* valde decentissimam.

QUAESTIO IV.

De modo unionis ex parte naturae humanae assumptae,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quae sunt a Verbo Dei assumpta. Secundo de coassumptis, quae sunt perfectiones, & defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam, & partes eius.

Unde circa pcimum triplex consideratio occurrit. Prima est quantum ad ipsam naturam humanam. Secunda est quantum ad partes ipsius. Tertia quantum ad ordinem assumptionis.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura.

Secundo, utrum assumpserit personam.

Tertio, utrum assumpserit hominem.

Quarto, utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam a singularibus separatam.

Quinto, utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam in omnibus eius singularibus.

Sexto, utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adae progenito.

ARTICULUS I. 27

Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis Filio Dei quam aliqua alia natura.

III. dist. II. quaest. I. art. I. & IV. cont. cap. lv. ad 3. & 5.

AD primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura. Dicit enim Augustinus in pist. ad Volusianum (cxxxviii. al. iii. ante med.) *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed potentia Dei facientis incarnationem, quae est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

2. Praeterea. Similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinae personae, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 8.) Sed sicut in creatura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in creatura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

3. Praeterea. In natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana, sicut Gregorius dicit in hom. de centum ovibus (xxxiv. in Evang. ante med.) introducens illud Ezech. xxviii. 12. *Tu signaculum similitudinis*: invenitur etiam in angelo peccatum, sicut in homine, secundum illud Iob iv. 18. *In angelis suis reperit pravitatem.* Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Praeterea. Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes eius, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

Sed contra est quod dicitur Proverb. viii. 31. ex ore sapientiae genitae: *Deliciae meae esse cum filiis hominum*: & ita videtur esse quaedam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.

Respondeo dicendum, quod aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina persona: quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem praedictam. Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura, scilicet secundum eius dignitatem, & necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum est rationalis, & intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet & amando ipsum; secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato. Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt. Nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis; naturae autem angelicae deest congruitas praedictae necessitatis. Unde relinquitur quod so-

la natura humana sit assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primas, & universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subiecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiae divinae, sed ad ostendendum conditionem creaturae, quae ad hoc aptitudinem non habet.

Ad secundum dicendum, quod similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis, & amoris; similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem, non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius; sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem maior, & perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt Angelum non esse assumptibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subiaceat generationi, & corruptioni: unde non posset in unitatem divinae personae assumi, nisi eius personalitas destrueretur: quod neque convenit incorruptibilitati naturae eius, neque bonitati assumentis; ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis angelicae naturae. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personae; & sic nihil praeexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictum est (in corp. art.) deest congruitas ex parte necessitatis: quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subiacet, est tamen eius peccatum irremediabile, ut in I. Parte habitum est (quaest. lxiv. art. 2.)

Ad quartum dicendum, quod perfectio universi non est perfectio unius personae, vel suppositi, sed eius quod est unum positione, vel ordine, cuius plurimae partes non sunt assumptibiles, ut dictum est (in cor. art. & ad 1.) Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis.

ARTICULUS II. 18

Utrum Filius Dei assumpserit personam.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (cap. XI. parum a princ.) quod *Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo*, idest in individuo. Sed individuum rationalis naturae est persona, ut patet per Boetium in Lib. de duab. nat. (aliquant. a princ.) Ergo Filius Dei personam assumpsit.

2. Praeterea. Damascenus dicit (Lib. III. orthod. Fid. cap. VI. cir. med.) quod *Filius Dei assumpsit ea quae in natura nostra plantavit*. Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

3. Praeterea. Nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III. dicit in quadam Decret. (id hab. Paschas. Diac. Lib. II. de Spiritu S. cap. IV. ante med. implic. & Concil. Francoford. an. 794. in epist. ad Episc. Galliae a med. to. 7. Conc.) quod *persona Dei consumpsit personam hominis*. Ergo videtur quod persona hominis fuerit prius assumpta.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Petr. (cap. II.) quod *Deus naturam hominis assumpsit, non personam*.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet praeintelligi assumptioni, sicut illud quod movetur localiter, praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. & 2.) Si enim praeintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur; & sic frustra esset assumpta: vel quod remaneret post unionem & sic essent duae personae, una assumens,

& alia

& alia assumpta: quod est erroneum, ut supra ostensum est (quaest. II. art. 6.) Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumpsit humanam personam.

Ad primum ergo dicendum, quod naturam humanam assumpsit Filius Dei in atomo, idest in individuo, quod non est aliud a supposito increato, quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat, sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicuius quod prius fuerat, sed impeditionem eius quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet: & pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

ARTICULUS III. 29

Utrum persona divina assumpserit hominem.

III. *dist.* V. *quæst.* I. *art.* 2. & *dist.* VII. *quæst.* III. *art.* 2. & *op.* I. *cap.* XXI. & *op.* III. *cap.* VI. & *Rom.* I. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in Psal. lxiv. 5. *Beatus quem elegisti, & assumpsisti*: quod Glossa (interl. & ord. Aug.) exponit de Christo: & Augustinus dicit in Lib. de agone christiano (cap. XI. ante med.) quod *Filius Dei hominem assumpsit, & in illo humana perpessus est*.

2. Præterea. Hoc nomen *homo* significat naturam humanam. Sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Præterea. Filius Dei est homo. Sed non est homo quem assumpsit: quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

Sed contra est auctoritas Felicis Papæ & Martyris, quæ introducitur in Ephesina Synodo: (& refertur in Concil. Chalced. part. II. act. I. in actis Synodi Ephes.) *Credimus in Dominum nostrum Iesum Christum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius, & Verbum, & non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alter sit præter ipsum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) illud quod assumitur, non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem (quæst. III. art. I. & 2.) quod individuum in quo assumitur humana natura, non est aliud quam divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen *homo* significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse: quia, ut dicit Damascenus (Lib. III. orth. Fid. cap. IV. & XI.) sicut hoc nomen *Deus* significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen *homo* significat eum qui habet naturam humanam. Et ideo non est proprie dictum, quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quod in Christo sit tantum unum suppositum, & una hypostasis.

Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases, vel duo supposita, convenienter, & proprie dici posset, quod Filius Dei hominem assumpsisset. Unde & prima opinio, quæ ponitur in VI. dist. III. Lib. Sententiarum, concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra dictum est (quæst. II. art. 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi locutiones non sunt extendendæ tamquam propriæ, sed pie sunt exponendæ, ubicumque a sacris Doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia eius natura est assumpta, & quia assumptio terminata est ad hoc ut Filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum, quod nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito. Et ideo sicut non possumus dicere, quod suppositum sit assumptum; ita non possumus dicere, quod homo sit assumptus.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei non est homo quem assumpsit, sed cuius naturam assumpsit.

ARTICULUS IV. 30

Utrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis.

Sup. quæst. II. *art.* 2. *ad* 3. & 5. *ad* 2. & *quæst.præc. art.* 2. *ad* 1. & 3. & III. *dist.* V. *quæst.* III. *art.* 3. *ad* 1. & *dist.* VI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem: unde dicitur I. ad Timoth. IV. 10. de Christo, quod est *salvator omnium hominum, maxime fidelium*. Sed natura, prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Præterea. In omnibus id quod est nobilissimum, est Deo attribuendum. Sed in unoquoque genere illud quod est per se, potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere hominem per se, qui quidem secundum Platonicos (ex Arist. I. Met. tex. 6. & 25.) est ipsa humana natura ab individuis separata. Hanc igitur debuit Filius Dei assumere.

3. Præterea. Humana natura non est assumpta a Filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen *homo*, ut dictum est (art. præc.) Sic autem significatur, prout est in singularibus, ut ex dictis patet (ibid.) Ergo Filius Dei assumpsit naturam humanam, prout est ab individuis separata.

Sed contra est quod dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XI. cir. princ.) *Deus Verbum incarnatum non eam quæ nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit: non enim incarnatio hoc, sed deceptio, & fictio incarnationis esset*. Sed humana natura, prout est ab individuis separata, vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur, quia *secundum seipsam non subsistit*, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundum quod est a singularibus separata.

Respondeo dicendum, quod natura hominis, vel cuiuscumque alterius rei sensibilis, præter esse quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi; uno modo, quasi per se ipsam esse habeat præter materiam, (sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens vel humano, vel divino.

Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat in VII. Met. (tex. 26. 27. 39. 51. & seq.) quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in eius definitione, sicut carnes, & ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit præter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem quia assumptio ista terminatur ad personam: hoc autem est contra rationem formæ communis, ut sit in persona, quia in persona individuatur. Secundo quia naturæ communi non possunt attribui nisi operationes communes, & universales, secundum quas homo non meretur, nec demeretur; cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut Filius Dei, natura assumpta, nobis mereretur. Tertio quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis: Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch III. 38. *Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conversatus est.*

Similiter etiam non potuit assumi humana natura a Filio Dei, secundum quod est in intellectu divino: quia sic nihil aliud est quam natura divina: & per hunc modum ab æterno esset in Filio Dei humana natura.

Similiter non convenit dicere, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano: quia hoc nihil aliud esset quam quod intelligeretur assumere naturam humanam: & sic si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus: nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio quam fictio quædam incarnationis, ut Damascenus dicit (loc. cit.)

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei incarnatus, est communis omnium salvator, non communitate generis, vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ, sed communitate causæ, prout Filius Dei incarnatus, est universalis causa salutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod per se homo non invenitur in rerum natura, ita quod sit præter singularia, ut Pla-

to-

tonici poſuerunt · quamvis quidam dicant, quod Plato non intellexit hominem ſeparatum eſſe niſi in intellectu divino. Et ſic non oportuit quod aſſumeretur a Verbo, cum ab æterno ſibi adfuerit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis natura humana non ſit aſſumpta in concreto, ut ſuppoſitum præintelligatur aſſumptioni; ſic tamen aſſumpta eſt in individuo, quia aſſumpta eſt ut ſit in individuo.

ARTICULUS V. 31

Utrum Filius Dei naturam humanam aſſumere debuerit in omnibus individuis.

Sup. quæſt. 11. *art.* 5. *ad* 2. *& III. diſt.* 11. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 1.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Filius Dei humanam naturam aſſumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim quod primo, & per ſe aſſumptum eſt, eſt natura humana. Sed quod convenit per ſe alicui naturæ, convenit omnibus in eadem natura exiſtentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana aſſumeretur a Dei Verbo in omnibus ſuis ſuppoſitis.

2. Præterea. Incarnatio divina proceſſit ex divina caritate: unde dicitur Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum ut Filium ſuum unigenitum daret*. Sed caritas facit ut aliquis ſe communicet amicis, quantum eſt poſſibile: poſſibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas humanas aſſumeret, ut ſupra dictum eſt (quæſt. III. art. 7.) & eadem ratione omnes. Ergo conveniens fuit quod Filius Dei aſſumeret naturam humanam in omnibus ſuis ſuppoſitis.

3. Præterea. Sapiens operator perficit opus ſuum breviori via qua poteſt. Sed brevior via fuiſſet, ſi omnes homines aſſumpti fuiſſent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. IV. Ergo humana natura debuit a Filio Dei aſſumi in omnibus ſuppoſitis.

Sed contra eſt quod Damaſcenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XI. cir. princ.) quod *Filius Dei non aſſumpſit humanam naturam quæ in ſpecie conſideratur, neque enim omnes hypoſtaſes eius aſſumpſit*.

Reſpondeo dicendum, quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus ſuis ſuppoſitis a Verbo aſſumeretur. Primo quia tolleretur multitudo ſuppoſitorum humanæ naturæ, quæ eſt ei connaturalis. Cum enim in natura aſſumpta non ſit conſiderare aliud ſuppoſitum præter perſonam aſſumentem, ut ſupra dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) ſi non eſſet humana natura niſi aſſumpta, ſequeretur quod non eſſet niſi unum ſuppoſitum humanæ naturæ, quod eſt perſona aſſumens. Secundo quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout eſt primogenitus in multis fratribus ſecundum humanam naturam, ſicut eſt primogenitus omnis creaturæ ſecundum divinam: eſſent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertio quia conveniens eſt quod ſicut unum ſuppoſitum divinum eſt incarnatum, ita unam ſolam naturam humanam aſſumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod aſſumi convenit ſecundum ſe humanæ naturæ, quia ſcilicet non convenit ei ratione perſonæ, ſicut naturæ divinæ convenit aſſumere ratione perſonæ; non autem convenit ei ſecundum ſe, ſicut pertinens ad principia eſſentialia eius, vel ſicut naturalis eius proprietas, per quem modum conveniret omnibus eius ſuppoſitis.

Ad ſecundum dicendum, quod dilectio Dei ad homines manifeſtatur non ſolum in ipſa aſſumptione humanæ naturæ, ſed præcipue per ea quæ paſſus eſt in humana natura pro aliis hominibus, ſecundum illud Rom. V. 8. *Commendat autem Deus caritatem ſuam in nobis, quia cum inimici eſſemus, Chriſtus pro nobis mortuus eſt:* quod locum non haberet, ſi in omnibus hominibus naturam humanam aſſumpſiſſet.

Ad tertium dicendum, quod ad brevitatem viæ, quam ſapiens operator obſervat, pertinet quod non faciat per multa quod ſufficienter poteſt fieri per unum. Et ideo convenientiſſimum fuit quod per unum hominem omnes alii ſalvarentur.

ARTICULUS VI. 32

Utrum conveniens fuerit quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.

Inf. quæst. XXXI. *art.* 2. *&* III. *dist.* II. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 2. *& opusc.* II. *cap.* CCXXIV.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ. Dicit enim Apostolus ad Heb. VII. 26. *Talis decebat ut esset nobis Pontifex . . . . segregatus a peccatoribus.* Sed magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ peccatoris. Ergo videtur quod non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.

2. Præterea. In quolibet genere principium nobilius est eo quod est a principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Præterea. Gentiles fuerunt magis peccatores quam Iudæi, ut dicit Glossa (interl.) ad Galat. II. super illud, *Nos natura Iudæi, & non ex gentibus peccatores.* Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus quam ex stirpe Abrahæ, qui fuit iustus.

Sed contra est quod Luc. III. generatio Domini reducitur usque ad Adam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIII. de Trin. (cap. XVIII. in princ.) *poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligavit genus humanum; sed melius iudicavit ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.* Et hoc propter tria. Primo quidem quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo quia hoc etiam pertinet ad maiorem hominis dignitatem; dum ex illo genere victor diaboli nascitur quod per diabolum fuerat victum. Tertio quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta, & infirma assumpsit id quod in tantam virtutem, & dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere, non quantum ad naturam, quam venerat salvare, secundum quam debuit per omnia fratribus assimilari, ut idem Apostolus dicit ad Hebr. II. Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia quod de massa peccato subiecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.) oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum, quantum ad culpam, cui Adam subiacuit, & quem Christus *a suo delicto eduxit*, ut dicitur Sap. X. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum; sicut & in quolibet genere motus primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum, quod quia Christus maxime debebat esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiæ obtinens, conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam iustis, in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo, ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, & circumcisionem in signum fœderis (*a*) conservandi, ut dicitur Genes. XVII.

QUAESTIO V.

De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Filius Dei debuerit assumere verum corpus.

Secundo, utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem, & sanguinem.

Tertio, utrum assumpserit animam.

Quar-

(a) *Ita cum pluribus mss. edit. passim. Al.* consummandi.

Quarto, utrum assumere debuerit intellectum.

ARTICULUS I. 33

Utrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus.

Inf. art. 2. *corp. & quæst.* XIV. *art.* 1. *corp. &* III. *dist.* II. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* I. *& quæst.* 2. *corp. & IV. cont. cap.* XXIX. XXX. *&* XXXIV. *princ. &* XXXV. *fin. & pot. quæst.* VI. *art.* 7. *cor. & opu.* II. *cap.* CCVII. *&* CCVIII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim Philip. II. quod *in similitudinem hominum factus est*. Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Præterea. Assumptio (a) corporis in nullo derogavit dignitati Divinitatis: dicit enim Leo Papa in serm. de nativ. (1. a med.) quod *nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio*. Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Præterea. Signa debent respondere signatis. Sed appariciones veteris Testamenti, quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isa. VI. 1. *Vidi Dominum sedentem &c.* Ergo videtur quod etiam apparitio Filii Dei in mundo non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XIII. in fi.) *Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus; & si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus eius.* Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in Lib. de ecclesiast. dogmatibus (cap. II. a med.) *natus est Dei Filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum*. Et huius ratio potest triplex assignari. Quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis (quæst. præc. art. 1.) quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quæ in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius, sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum quæ Evangelistæ de eo narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quamdam: & sic etiam sequeretur quod non fuerit vera salus hominis subsecuta: oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumentis, quæ cum sit veritas, non decuit ut in eius opere aliqua fictio esset. Unde & Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est Luc. ult. 39. cum discipuli conturbati, & conterriti putabant se spiritum videre, & non verum corpus: & ideo se eis palpandum præbuit, dicens: *Palpate, & videte, quia spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo per modum quo omnes qui vere in natura humana existunt, similes specie esse dicuntur, non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius evidentiam Apostolus subiungit, quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis:* quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Unde Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Pet. (cap. II. declinando ad fin.) *Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus; sed formæ Dei plenitudinem non amisit*. Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, ut forma corporis fieret; quod repugnat divinæ simplicitati, & puritati: hoc enim esset assumere corpus in unitatem naturæ; quod est impossibile, ut ex supra dictis patet (quæst. II. art. 1.) sed salva distinctione naturæ, assumpsit corpus in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem: si enim secundum omnia esset similitudo, iam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid.

C 4

(a) *Ita communius. Al.* humanitatis.

Fid. cap. XXVI. in fi.) Conveniens ergo fuit ut apparitiones veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figuræ; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus II. Colofs. II. 17. *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

ARTICULUS II. 34

Utrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem, & sanguinem.

Inf. quæst. XXXV. *art.* 3. *c. & quæst.* XXXVII. *art.* I. *c. & quæst.* LIV. *art.* 3. *c. & III. dist.* II. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* I. *& quæst.* 2. *c. & IV. cont. cap.* XXX. *&* XXXIV. *& opusc.* II. *cap.* CCXIV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale, sive terrestre, sed cæleste. Dicit enim Apostolus I. ad Corinth. XV. 47. *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis.* Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Genes. I. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de cælo quantum ad corpus.

2. Præterea. I. ad Corinth. XV. 50. dicitur: *Caro, & sanguis regnum Dei* (a) *non possidebunt.* Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro, & sanguis, sed magis corpus cæleste.

3. Præterea. Omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cæleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. ult. 39. *Spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere.* Caro autem, & ossa non sunt ex materia cælestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cæleste, sed carneum, & terrenum.

Respondeo dicendum, quod iisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse cæleste, quibus ostensum est (art. præc.) quod non debuit esse phantasticum. Primo enim quia sicut veritas humanæ naturæ non salvaretur in Christo, si corpus eius esset phantasticum, ut posuit Manichæus; ita etiam non salvaretur, si poneretur cæleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes, & ossa, quæ in hominis definitione poni oportet, ut patet per Philosophum VII. Metaph. (tex. 39.) Secundo quia hoc etiam derogaret veritati eorum quæ Christus in corpore gessit. Cum enim corpus cæleste sit impassibile, & incorruptibile, ut probatur in I. de cælo (tex. 20.) si Filius Dei corpus cæleste assumpsisset, non vere esuriisset, nec sitiisset, nec etiam passionem, & mortem sustinuisset. Tertio etiam derogaret veritati divinæ. Cum enim Filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum, & terrenum habentem; fuisset falsa demonstratio, si corpus cæleste habuisset. Et ideo in Lib. de ecclesiast. dogmatibus (cap. II. à med.) dicitur: *Natus est Di Filius, carnem ex virginis corpore trahens, & non de cælo secum afferens.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de cælo descendisse dupliciter. Uno modo ratione divinæ naturæ; non ita quod natura divina in cælo esse defierit; sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam, secundum illud Ioan. III. 13. *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, Filius hominis, qui in cælis est.* Alio modo ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cælo descenderit; sed quia virtute cælesti, idest Spiritu sancto, est eius corpus formatum. Unde Augustinus (vel alius Auctor) dicit ad Orosium (in dial. LXV. Qq. quæst. IV. a med.) exponens auctoritatem inductam: *Cælestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine.* Et hoc etiam modo Hilarius exponit in Lib. X. de Trinit. (in princ. & med.)

Ad secundum dicendum, quod caro, & sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis, & sanguinis, sed pro corruptione carnis, & sanguinis: quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam; fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam, ut opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod

(a) Vulgata: possidere non possunt.

quod corpus infirmum, & terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesina Synodo (gener. III. part. II. act. I.) legitur verbum S. Theophili dicentis: *Qualiter artificum optimi, non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed vilissimum lutum, & terram dissolutam plerumque assumentes, suae disciplinae demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex Dei Verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis caelestis apprehendens ad nos descendit, sed in luto magnitudinem suae artis ostendit.*

ARTICULUS III. 35

Utrum Filius Dei assumpserit animam.

III. dist. II. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* 2. & *IV. contra cap.* XXXII: XXXIV. *princ.* XXXV. XXXVII. *fin.* & XLI. & *veri. quaest.* XX. *art.* I. *c.* & *un. art.* I. & *opusc.* II. *cap.* CCXI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Filius Dei animam non assumpserit. Ioannes enim incarnationis mysterium tradens dixit (Ioan. I. 14.) *Verbum caro factum est*, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Praeterea. Anima necessaria est corpori, ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur, quia ipsum Verbum Dei est de quo dicitur in Psal. XXXV. 10. *Domine, apud te est fons vitae*. Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo praesente. Deus autem, & natura nihil frustra faciunt, ut etiam Philosophus dicit in I. de caelo (tex. 32. & Lib. II. tex. 59.) Ergo videtur quod Filius Dei animam non assumpserit.

3. Praeterea. Ex unione animae ad corpus constituitur natura communis, quae est species humana. *In Domino* autem *Iesu Christo non est communem speciem accipere*, ut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. III. cir. med.) Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib de agone christiano (cap. XXI.) *Non eos audiamus qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum a Verbo Dei; & sic audiunt quod dictum est, Verbum caro factum est, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Libro de haeresibus (haeresi LXIX. & LV.) opinio fuit primo quidem Arii, & postea Apollinaris, quod Filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentium quod Verbum fuerit carni loco animae. Ex quo sequebatur quod in Christo non fuerint duae naturae, sed una tantum: ex anima enim, & carne una natura humana constituitur. Sed haec positio stare non potest propter tria. Primo quidem quia repugnat auctoritati Scripturae, in qua Dominus de sua anima facit mentionem Matth. XXVI. 38. *Tristis est anima mea usque ad mortem*: & Ioan. X. 18. *Potestatem habeo ponendi animam meam*. Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quod in his verbis anima metaphorice sumitur: per quem modum in veteri Testamento Dei anima commemoratur Isa. I. 14. *Calendas vestras, & solemnitates vestras odivit anima mea*. Sed, sicut dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. LXXX. a med.) Evangelistae in evangelica narratione narrant, quod miratus est Iesus, & iratus, & contristatus, & quod esuriit. Quae quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit, & dormivit, & fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum: alioquin si haec ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamento de Deo, peribit fides evangelicae narrationis. Aliud enim est quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo derogat praedictus error utilitati incarnationis, quae est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus in Lib. contra Felicianum (cap XIII. a med.) *Si accepta carne Filius Dei animam omisit, aut innoxiam sciens, medicinae indigentem non credidit; aut a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut ex toto insanabilem iudicans, curare nequivit; aut ut vilem, & quae nullis usibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim* (a) *dicetur Omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in uno anima*

(a) *Ita codices melioris notae. Al.* docetur.

nimæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animæ qui eam ad accipiendam legem habitu insitæ rationis instructam a peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? Aut quomodo eius generositatem novit qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animæ substantia; si transgressionis culpam, propter intelligentiam, peior est carne. Ego autem Christum & perfectam sapientiam scio, & piissimum esse non dubito: quorum primo meliorem, & prudentiæ capacem, non despexit; secundo eam quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. Tertio vero hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem. Caro enim, & ceteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os, aut caro, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum in II. de Anima (tex. 9.) & VII. Metaph. (tex. 34.)

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Verbum caro factum est*, caro ponitur pro toto homine: ac si diceretur, *Verbum homo factum est*: sicut & Isa. xl. 5. *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est*. Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, per carnem Filius Dei visibilis apparuit: unde subditur, *Et vidimus gloriam eius*. Vel ideo quia, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. lxxx. parum a princ.) *in tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem, atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum, & carnem nominavit, prætermittens animam, quæ est Verbo inferior, carne præstantior*. Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quæ propter hoc quod magis distat a Verbo, minus assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiva; sed anima est principium vitæ corporis, tamquam forma ipsius: forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum; sicut ex præsentia ignis potest concludi quod corpus cui ignis adhæret, sit calidum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, immo necessarium dicere, quod in Christo fuerit natura, quæ constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Iesu Christo esse communem speciem quasi aliquid tertium resultans ex unione Divinitatis, & humanitatis.

ARTICULUS IV. 36

Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum.

III. *dist.* II. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 2. & IV. *con. cap.* XXXIII. & *ver. quæst.* XX. *art.* I. & *un. art.* I. *c.* & *opusc.* II. *cap.* CCXII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit mentem humanam, sive intellectum. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur eius imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit in Lib. XIV. de Trinit. (cap. III. & VI.) Cum ergo in Christo fuerit præsentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Præterea. Maior lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est *lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. 1. comparatur ad mentem, sicut lux maior ad minorem: quia & ipsa mens lux quædam est, quasi lucerna illuminata a prima luce. Proverb. xx. 27. *Lucerna Domini spiraculum hominis*. Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea. Assumptio humanæ naturæ a Dei Verbo dicitur incarnatio eius. Sed intellectus, sive mens humana neque est caro, neque actus carnis: quia nullius corporis actus est, ut probatur in III. de Anima (implic. tex. 6.) Ergo videtur quod Filius Dei humanam mentem non assumpserit.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Libro de fide ad Petr. (cap. XIV.) *Firmissime tene, & nullatenus dubites, Christum Filium Dei habere veram nostri generis carnem, & animam rationalem, qui de carne sua dicit: Palpate, & videte, quia spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere*: (Luc. ult. 39.) *Animam quoque se habere ostendit, dicens: Ego pono animam meam, & iterum sumo eam*: (Ioan. x. 18.) *Intellectum quoque animæ ostendit se habere, dicens: Discite a me, quia mitis sum, & humilis corde*: (Matth. XI. 29.)

29.) *Et de ipso per Prophetam Deus dicit: Ecce intelliget puer meus.* (Isa. lII. 13.)

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de hæresibus (hæresi xlix. & lv.) Apollinaristæ de anima Christi a catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse: in qua quæstione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt.

Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur, sicut & prædicta. Primo enim hoc adversatur narrationi evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. VIII. Admiratio autem absque ratione esse non potest: quia importat collationem effectus ad causam, dum scilicet aliquis videt effectum, cuius causam ignorat, & quærit, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. II. in med.) Secundo repugnat utilitati incarnationis, quæ est iustificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ iustificantis, nisi per mentem. Unde præcipue oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. VI. cir. med.) quod *Dei Verbum assumpsit corpus, & animam intellectualem, & rationalem:* & postea subdit: *Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur: quod enim inassumptum est, incurabile est.* Tertio hoc repugnat veritati incarnationis. Cum enim corpus proportionetur animæ, sicut materia propriæ formæ, non est vere caro humana quæ non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed bestialem: quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus in Lib. lxxxIII. Qq. (quæst. lxxx. cir. princ.) quod secundum hunc errorem sequeretur quod Filius Dei *belluam quamdam cum figura humani corporis suscepisset*: quod iterum repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur eius imago, ad hoc quod suppleat locum rei; sicut ubi est Imperator, milites non venerantur eius imaginem: sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsa rei præsentia; sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, & imago hominis resultat in speculo per eius præsentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univerit.

Ad secundum dicendum, quod lux maior evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis; non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati: ad præsentiam enim Solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem, seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi: & ideo per præsentiam Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum, quod licet potentia intellectiva non sit alicuius corporis actus; ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi: & ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

QUAESTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordine assumptionis prædictæ: circa quod quæruntur sex.

Primo, utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

Secundo, utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente.

Tertio, utrum anima fuerit prius assumpta a Verbo quam caro.

Quarto, utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animæ unita.

Quinto, utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Sexto utrum sit assumpta mediante gratia.

AR-

ARTICULUS I. 37

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

III. *dist.* **II.** *quaest.* **II.** *art.* **I.** *& dist.* **III.** *quaest.* **V.** *art.* **2.** *&* **IV.** *cont. cap.* **XLIV.** *& de spirit. crea. art.* **3.** *ad* **5.**

AD primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit carnem mediante anima. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanae naturae, & partibus eius, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, potentiam, & praesentiam. Ergo multo magis Filius Dei immediate unitur carni, & non mediante anima.

2. Praeterea. Anima, & caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis, seu personae. Sed corpus immediate pertinet ad personam, sive hypostasim hominis, sicut & anima; quinimmo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quae est forma: quia principium individuationis, quae importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem mediante anima.

3. Praeterea. Remoto medio, separantur ea quae per medium coniunguntur; sicut remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed separata per mortem anima, adhuc remanet unio Verbi ad carnem, ut infra patebit (quaest. l. art. 2. & 3.) Ergo Verbum non coniungitur carni mediante anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (CXXXVI. al. III. ante med.) *Ipsa magnitudo divinae virtutis animam sibi rationalem, & per eamdem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum coaptavit.*

Respondeo dicendum, quod medium dicitur respectu principii, & finis. Unde sicut principium, & finis important ordinem, ita & medium. Est autem duplex ordo: unus quidem temporis; alius autem naturae. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio incarnationis aliquid medium: quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit, ut infra patebit (quaest. XXXIII. art. 3.) Ordo autem naturae inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo secundum gradum dignitatis; sicut dicimus Angelos esse medios inter homines, & Deum; alio modo secundum rationem causalitatis; sicut dicitur media causa existere inter primam causam, & ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum: sicut enim dicit Dionysius IV. cap. de div. Nom. (lect. 3. implic. & cap. XII. & XIII. caelest. Hierarch.) *Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea quae sunt magis remota.*

Sic ergo si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum & carnem: & secundum hoc potest dici, quod Filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Sed & secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae Filio Dei. Non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana. Dictum est enim supra (quaest. IV. art. I.) quod natura humana prae ceteris est assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex ordo considerari potest inter creaturam & Deum. Unus quidem, secundum quod creaturae causantur a Deo, & dependent ab ipso sicut a principio sui esse; & sic propter infinitatem suae virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem, causando, & conservando: & ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, praesentiam, & potentiam. Alius autem ordo est, secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem: & quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam & Deum: quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius in Lib. ecclesiasticae Hierarch. (cap. V. inter princ. & med.) & ad hunc ordinem pertinet assumptio humanae naturae a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis; & ideo per animam unitur carni.

Ad secundum dicendum, quod si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia, quae est individuationis principium; sicut & anima, quae est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis Verbi est prior, & altior quam humana natura, tanto id quod est in humana natura, propinquius ad eam se habet, quan-

to

to est altius. Et ideo propinquior est Verbo Dei anima quam corpus.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam alicuius quantum ad aptitudinem, & congruitatem; quo tamen remoto, illud non tollitur: quia etsi fieri alicuius dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet: sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet: & si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam coniugalem, tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula coniugalis. Et similiter separata anima, remanet unio Verbi ad carnem.

ARTICULUS II. 38

Utrum Dei Filius assumpserit animam mediante spiritu, sive mente.

Locis sup. art. 1. notatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu. Idem enim non cadit medium inter seipsum, & aliquid aliud. Sed spiritus, sive mens non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte habitum est (quaest. LXXVII. art. 1. ad 1.) Ergo Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, sive mente.

2. Praeterea. Illud quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile. Sed spiritus, sive mens non est magis assumptibilis quam anima: quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est (quaest. IV. art. 1.) Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.

3. Praeterea. Posterius assumitur a primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quae est prior naturaliter quam ipsa potentia eius, quae est mens. Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu, sive mente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de agone christiano (cap. XVIII.) *Invisibilis, & incommutabilis veritas per spiritum animam, & per animam corpus accepit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) *Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante*, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur, si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad ceteras animae partes. Non enim est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens; quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Ephes. IV. 23 *Renovamini spiritu mentis vestrae*. Similiter etiam intellectus inter ceteras partes animae est superior, & dignior, & Deo similior: & ideo, ut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. VI. cir. med.) *unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei. Intellectus enim est quid animae purissimum; sed & Deus est intellectus.*

Ad primum ergo dicendum, quod etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam; distinguitur tamen ab aliis partibus animae secundum rationem potentiae: & secundum hoc competit sibi ratio medii.

Ad secundum dicendum, quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus: quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt (quaest. LXII. art. 8. & quaest. LXIV. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod anima, inter quam & Dei Verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animae, quae est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis inferioribus, quae sunt omni animae communes.

ARTICULUS III. 39

Utrum anima a Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro.

Inf. art. 4. & quaest. XXXIII. art. 1. ad 2. & 3. & quaest. XXXV. art. 4. & III. dist. II. quaest. II. & III. & IV. cont. cap. XXXIII. XLIV. & XLV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est (art. 1. hu. quaest.) Sed prius pervenitur ad medium quam ad ex-

extremum. Ergo Filius Dei assumpsit prius animam quam corpus.

2. Praeterea. Anima Christi est dignior Angelis, secundum illud Psal. XCVI. 8. *Adorate eum omnes Angeli eius*. Sed Angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est (quaest. XLVI art. 3. & quaest LXI. art. 2. & 3.) Ergo & anima Christi, quae non fuit ante creata quam assumpta: dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. III. & IX.) quod *numquam neque anima, neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim praeter Verbi hypostasim*. Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quae est concepta in utero Virginis.

3. Praeterea. Ioan. I. 14. dicitur (a) *Vidimus eum plenum gratiae, & veritatis*: & postea subditur, quod *de plenitudine eius nos omnes accepimus*, idest omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit (hom. XIII. in Ioan. aliquant. a princ.) Hoc autem non esset, nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiae, & veritatis ante omnes Sanctos, qui fuerunt ab origine mundi: quia causa non est posterior causato. Cum igitur plenitudo gratiae, & veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad Verbum, secundum illud quod ibidem dicitur: *Vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae, & veritatis*: consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuerit a Verbo Dei assumpta.

Sed contra est quod Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. VI. in princ.) *Non, ut quidam mentiuntur, ante eam quae est ex Virgine, incarnationem, intellectus est unitus Deo Verbo, & ex tunc vocatus est Christus*.

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit in suo Periarch. (Lib. I. cap. VII. & VIII. & Lib. II. cap. VIII.) omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam.

Sed hoc quidem est inconveniens, si ponatur quod fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita: quia sequeretur quod anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo: & sic cum fuisset a Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animae praeexistens.

Similiter etiam est inconveniens, si ponatur quod anima illa fuerit a principio Verbo unita, & postmodum in utero Virginis incarnata: quia sic eius anima videretur esse non eiusdem naturae cum nostris, quae simul creantur, dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit in epist. ad Iulianum (XXXV. al. XI. versus fin.) quod *non alterius naturae erat caro eius quam nostra; nec alio illi quam ceteris hominibus anima est principio inspirata*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hu. quaest.) anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundum ordinem naturae; non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Leo Papa in eadem epist. (loc. cit.) dicit, anima Christi excellit nostras animas *non diversitate generis, sed sublimitate virtutis*: est enim eiusdem generis cum nostris animabus; sed excellit etiam Angelos secundum plenitudinem gratiae, & veritatis. Modus autem creationis respondet animae secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur, & unitur: quod non competit Angelis, qui sunt substantiae omnino a corporibus absolutae.

Ad tertium dicendum, quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum: dicitur enim Rom. III. 22. quod *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes qui credunt in ipsum*. Sicut autem nos in ipsum credimus ut in iam natum; ita antiqui crediderunt in ipsum ut in nasciturum. *Habentes enim eumdem spiritum fidei credimus*, ut dicitur II. ad Corinth. IV. 13. Habet autem fides quae est in Christum, virtutem iustificandi ex proposito gratiae Dei, secundum illud Rom. IV. 5. *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei*. Unde quia hoc propositum est aeternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari, etiam antequam eius anima esset plena gratia, & veritate.

(a) *Vulgata* Vidimus gloriam eius.

AR-

ARTICULUS IV.

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita.

Locis supra art. 3. citatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in Lib. de fide ad Pet. (cap. XVIII.) *Firmissime tene, & nullatenus dubites, non carnem Christi sine Divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo &c.* Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animae rationali unita: quia materia, vel dispositio prior est in via generationis quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animae unita.

2. Praeterea. Sicut anima est pars naturae humanae, ita & corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis Papae supra inducta (art. praec.) Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo: & sic caro prius fuit a Verbo assumpta quam animae unita.

3. Praeterea. Sicut dicitur in Lib. de causis (proposit. 1.) *causa prima plus influit in causatum, & prius unitur ei, quam causa secunda*. Sed anima Christi comparatur ad Verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est unitum carni quam anima.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. 11. ad fin.) *Simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, & intellectualis*. Non ergo unio Verbi ad carnem praecessit unionem ad animam.

Respondeo dicendum, quod caro humana est assumptibilis a Verbo secundum ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet, antequam anima rationalis ei adveniat: quia simul dum aliqua materia fit propria alicuius formae, recipit illam formam: unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quod caro non debuit ante assumi quam esset caro humana: quod factum est, anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animae est ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima, quia non prius est caro humana quam habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro humana sortitur esse per animam: & ideo ante adventum animae non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi Spiritus sanctus, qui est agens infinitae virtutis, simul & materiam disposuit, & ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum, quod forma actu dat speciem; materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formae esset quod praeexisteret naturae speciei, quae perficitur per unionem eius ad materiam; non autem est contra naturam materiae quod praeexistat naturae speciei. Et ideo dissimilitudo quae est inter originem nostram, & originem Christi, secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum illud quod praecedit naturae complementum; sicut & quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quae esset quantum ad originem animae, redundaret in diversitatem naturae.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei per prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in ceteris creaturis per essentiam, potentiam, & praesentiam. Prius tamen dico non tempore, sed natura: prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod a Verbo habet, quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animae quam Verbo: quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis Verbo in persona: praesertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

AR-

ARTICULUS V. 41

Utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

III. dist. II. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 3. & *art.* 3. *quæst.* 2. *c.* & *dist.* III. *quæst.* V. *art.* 2. *c.* & *dist.* V. *quæst.* II. *art.* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus eius. Dicit enim Augustinus in Lib. de agone christiano (cap. XVIII) quod *invisibilis, & incommutabilis veritas per spiritum animam, & per animam corpus, & sic totum hominem assumpsit*. Sed spiritus, anima, & corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit mediantibus partibus.

2. Præterea. Ideo Filius Dei carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanæ naturæ, cum sint simpliciores quam corpus, videntur esse similiores Deo, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

3. Præterea. Totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis; partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XVI. cir. fin.) *In Domino nostro Iesu Christo non partes partium intuemur, sed quæ proxime componuntur*, idest *Deitatem*, & *humanitatem*. Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima, & corpore, sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes mediante toto.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis, quia simul facta est assumpeio totius, & omnium partium. Ostensum est enim (art. 3. & 4. præc.) quod simul anima, & corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturæ. Unde per id quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius natura dupliciter: uno modo ex parte agentis; alio modo ex parte materiæ: hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud quod primo cadit in eius intentione; sed secundum quid prius est illud a quo incipit eius operatio: & hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiæ est primum illud quod prius existit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis: quia, ut Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (CXXXVII. al. III. ante med.) *in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis*. Manifestum autem est quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum, & per consequens totum quam partes.

Et ideo dicendum est, quod Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ mediante toto. Sicut enim assumpsit corpus propter ordinem quem habet ad animam rationalem; ita assumpsit corpus, & animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quod Verbum assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium est prior in via operationis intellectu, non tempore; assumptio autem naturæ est prior in via intentionis: quod est esse prius simpliciter, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus: & ideo totum est magis simile Deo quam partes, inquantum est perfectius.

Ad tertium dicendum, quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio, non autem unio naturæ, quæ resultat ex coniunctione partium.

ARTICULUS VI. 42

Utrum humana natura sit assumpta mediante gratia.

III. dist. II. *quæst.* II. *art.* 2. & *dist.* XIII. *quæst.* III. *art.* I. & *verit. quæst.* XX. *art.* 2. & *opusc.* II. *cap.* CCII.

AD sextum sic proceditur: Videtur quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Præ-

2. Praeterea. Sicut corpus vivit per animam, quae est eius perfectio; ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem (a) per animam, ut dictum est (art. 5. hu. quaest.) Ergo & anima congrua redditur ad assumptionem per gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam mediante gratia.

3. Praeterea. Augustinus in XV. de Trinit. (cap. XI.) dicit, quod Verbum incarnatum, est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci mediante spiritu. Ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu sancto, & ita mediante gratia, quae Spiritui sancto, attribuitur, secundum illud I. ad Cor. XII. 4. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.*

Sed contra est quod gratia est quoddam accidens animae, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quaest. CX. art. 2.) Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, & non secundum accidens, ut ex supra dictis patet (quaest. II. art. 6.) Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

Respondeo dicendum, quod in Christo ponitur gratia unionis, & gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanae naturae, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis; gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Ioan. I. 14. *Vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae, & veritatis.* Per quod datur intelligi quod ex hoc ipso quod ille homo est unigenitus a Patre, (quod habet per unionem) habet plenitudinem gratiae, & veritatis. Si vero intelligatur gratia voluntas Dei aliquid gratis faciens, vel donans; sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum, quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus, & amamus: & ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad Verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quod anima est perfectio substantialis corporis; gratia vero est perfectio animae accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem, quae non est accidentalis, sicut anima, & corpus.

Ad tertium dicendum, quod verbum nostrum unitur voci mediante spiritu, non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens. Nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo aeterno procedit Spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi, ut infra patebit (quaest. XXXII. art. 1.) Non autem ex hoc sequitur quod gratia Spiritus sancti sit formale medium in unione praedicta.

QUAESTIO VII.

De gratia Christi, prout est quidam singularis homo,

in tredecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de coassumptis a Filio Dei in humana natura: & primo de his quae pertinent ad perfectionem; secundo de his quae pertinent ad defectum.

Circa primum consideranda sunt tria: Primo de gratia Christi. Secundo de scientia eius. Tertio de potentia ipsius.

De gratia autem Christi considerandum est dupliciter. Primo quidem de gratia eius, secundum quod est quidam singularis homo. Secundo de gratia eius, secundum quod est caput Ecclesiae: nam de gratia unionis iam dictum est (quaest. II.)

Circa primum quaeruntur tredecim.

Primo, utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

Secundo, utrum in Christo fuerint virtutes.

Tertio, utrum in eo fuerit fides.

Quarto, utrum fuerit in eo spes.

Quinto, utrum in Christo fuerint dona.

Sexto, utrum in Christo fuerit timoris donum.

Septimo, utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae.

Octavo, utrum in Christo fuerit prophetia,

(a) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim, Al. per gratiam.

Nono, utrum in eo fuerit plenitudo gratiæ.

Decimo, utrum talis plenitudo sit propria Christi.

Undecimo, utrum Christi gratia sit infinita.

Duodecimo, utrum potuerit augeri.

Tertiodecimo, qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

ARTICULUS I. 43

Utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

III. dist. XIII. *quæst.* I. *art.* I. *& verit. quæst.* XXVII. *art.* I. *& opusc.* II. *cap.* CCXIII. *& Ioan.* III. *lect.* 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in anima assumpta a Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio Divinitatis in creatura rationali, secundum illud II. Petr. I. 4. *Per quem maxima, & pretiosa promissa nobis donavit, (a) ut divinæ simus consortes naturæ.* Christus autem est Deus non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

2. Præterea. Gratia ad hoc est necessaria homini ut per eam bene operetur, secundum illud I. Corinth. XV. 10. *Abundantius omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum:* & etiam ad hoc quod homo consequatur vitam æternam, secundum illud Rom VI. 23. *Gratia Dei vita æterna.* Sed Christo ex hoc solo quod erat naturalis Filius Dei, debebatur hereditas vitæ æternæ; ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bene operandi. Non ergo secundum humanam naturam indigebat alia gratia, nisi unione ad Verbum.

3. Præterea. Illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit *sicut instrumentum Divinitatis*, ut dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XV. a med.) Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.

Sed contra est quod dicitur Isa. XI. 2. *Requiescet super eum Spiritus Domini:* qui quidem in homine esse dicitur per gratiam habitualem, ut in I. Parte dictum est (quæst. VIII. art. 3. & quæst. XLIII. art. 6.) Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem propter tria. Primo quidem propter unionem animæ illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiæ est a Deo, secundum illud Psal. LXXXIII. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.* Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundo propter nobilitatem illius animæ, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem, & amorem: ad quod necesse est elevari rationalem naturam per gratiam. Tertio propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est *mediator Dei, & hominum*, ut dicitur I. ad Timoth. II. & ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Ioan. I. 16. *De plenitudine eius omnes accepimus, & gratiam pro gratia.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est verus Deus secundum personam, & naturam divinam. Sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum, ut ex supradictis patet (quæst. II. art. I. & 2.) anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam.

Ad secundum dicendum, quod Christo, inquantum est naturalis Filius Dei, debetur hereditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis, & amoris Dei, eumdem scilicet quo Pater cognoscit, & amat seipsum: cuius actus anima capax non erat propter differentiam naturæ: unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum: qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam inquantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia præter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam, ut infra patebit (quæst. XIX. art. I.) oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam huiusmodi operatio in eo esset perfecta.

Ad tertium dicendum, quod humanitas Christi est instrumentum Divinitatis, non

(a) *Vulgata:* ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.

non quidem ſicut inſtrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, ſed ſolum agitur; ſed tamquam inſtrumentum anima rationali animatum, quod ita agitur quod etiam agit. Et ideo ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.

ARTICULUS II. 44

Utrum in Chriſto fuerint virtutes.

Inf. art. 3. *ad* 1. *& quæſt.* XV. *art.* 2. *c.* *& III. diſt.* XIII. *quæſt.* 1. *art.* 1. *c.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non fuerint virtutes. Chriſtus enim habuit abundantiam gratiæ. Sed gratia ſufficit ad omnia recte agendum, ſecundum illud II. Corin XII. 9. *Sufficit tibi gratia mea*. Ergo in Chriſto non fuerunt virtutes.

2. Præterea. Secundum Philoſophum VII. Ethic. (cap. I.) virtus dividitur contra quemdam heroicum, ſive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hic autem maxime convenit Chriſto. Ergo Chriſtus non habuit virtutes, ſed aliquid altius virtute.

3. Præterea. Sicut in ſecunda parte dictum eſt (1. 2. quæſt. lxv. art. 1. & 2.) virtutes omnes ſimul habentur. Sed Chriſto non fuit conveniens habere omnes virtutes; ſicut patet de liberalitate, & magnificentia, quæ habent actum ſuum circa divitias, quas Chriſtus contempſit, ſecundum illud Matth. VIII. 20. *Filius hominis non habet ubi caput ſuum reclinet*: temperantia etiam, & continentia ſunt circa concupiſcentias pravas, quæ in Chriſto non fuerunt. Ergo Chriſtus non habuit virtutes.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſal. 1. *Sed in lege Domini voluntas eius*, dicit Gloſſa (ordinar. Caſſiod.) „ Hic oſtenditur Chriſtus plenus omni bono. “ Sed bona qualitas mentis eſt virtus. Ergo Chriſtus fuit plenus omni virtute.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut in ſecunda parte dictum eſt (1. 2. quæſt. cx. art. 3. & 4.) ſicut gratia reſpicit eſſentiam animæ, ita virtus reſpicit potentiam eius. Unde oportet quod ſicut potentiæ animæ derivantur ab eius eſſentia, ita virtutes ſint quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod principium eſt perfectius, tanto magis imprimit ſuos effectus. Unde cum gratia Chriſti fuerit perfectiſſima, conſequens eſt quod ex ipſa proceſſerint virtutes ad perficiendum ſingulas potentias animæ quantum ad omnes animæ actus: & ita Chriſtus habuit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ſufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem; horum tamen quædam perficit gratia immediate per ſeipſam, ſicut gratum facere Deo, & alia huiuſmodi; quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus ille heroicus, vel divinus non differt a virtute communiter dicta, niſi ſecundum perfectiorem modum, inquantum ſcilicet aliquis eſt diſpoſitus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non oſtenditur quod Chriſtus non habuerit virtutes, ſed quod habuerit eas perfectiſſime ultra communem modum: ſicut etiam Plotinus poſuit quemdam ſublimem modum virtutum, quas eſſe dixit animi purgati, (ut refert Macrob. Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.)

Ad tertium dicendum, quod liberalitas, & magnificentia commendantur circa divitias, inquantum aliquis non tantum appretiatur divitias quod velit eas retinere, prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur qui penitus eas contemnit, & abiicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipſo quod Chriſtus omnes divitias contempſit, oſtendit in ſe ſummum gradum liberalitatis, & magnificentiæ; licet etiam liberalitatis actum exercuerit, ſecundum quod ſibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quæ ſibi dabantur. Unde cum Dominus Iudæ dicit Ioan. XIII. 27. *Quod facis, fac citius*, diſcipuli intellexerunt Dominum mandaſſe quod egenis aliquid daret. Concupiſcentias autem pravas Chriſtus omnino non habuit, ſicut infra patebit (quæſt. XV. art. 1. & 2.) nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam; quæ tanto perfectior eſt in homine, quanto magis pravis concupiſcentiis caret. Unde ſecundum Philoſophum VII. Ethic. (cap. IX.) temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiſcentias, quas continens patitur. Unde ſic accipiendo continentiam, ſicut Philoſophus accipit, ex hoc ipſo quod Chriſtus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non eſt virtus, ſed aliquid minus virtute.

ARTICULUS III. 45

Utrum in Christo fuerit fides.

Inf. art. 4. *cor. & art.* 8. *ad* 2. *& art.* 9. *ad* 1. *&* 1. 2. *quæst.* lxv. *art.* 5. *ad* 3. *& III. dist.* XIII. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 1. *ad* 1. *& dist.* XXXVI. *art.* 2. *ad* 3. *& ver. quæst.* XXIX. *art.* 4. *ad* 15. *& ver. quæst.* IV. *art.* 1. *ad* 11.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia, & liberalitas. Huiusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est (art. præc.) Multo ergo magis fuit in eo fides.

2. Præterea. Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act. 1. 1. *Cœpit facere, & docere*. Sed de Christo dicitur Hebr. XII. quod *est auctor, & consummator fidei*. Ergo in eo maxime fuit fides.

3. Præterea. Quicquid est imperfectionis, excluditur a beatis. Sed in beatis est fides: nam super illud Rom. 1. *Iustitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem*, dicit Glossa (ord. loc. citando in respons.) „ de fide verborum, & spei in „ fidem rerum, & speciei. " Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

Sed contra est quod dicitur Hebr. XI. 1. quod *fides est argumentum non apparentium*. Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus Ioan. ult. 17. *Tu omnia nosti*. Ergo in Christo non fuit fides.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (2. 2. quæst. 1. art. 4.) obiectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut & quilibet alius, respicit speciem ab obiecto. Et ideo excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suæ conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra dicetur (quæst. XXXIV. art. 4.) Unde in eo fides esse non potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam; sed tamen importat quemdam defectum in comparatione ad illam materiam: qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei consistit in hoc quod homo ex obedientia Dei assentit illis quæ non videt, secundum illud Rom. 1. 5. *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius*. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philip. II. 8. *Factus est obediens usque ad mortem*. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Glossa (Aug. Lib. II. Qq. Evang. quæst. XXXIX. in princ.) ibidem dicit, fides proprie est *qua creduntur quæ non videntur*; sed fides quæ est rerum visarum, improprie dicitur, & secundum quamdam similitudinem quantum ad certitudinem, aut firmitatem adhæsionis.

ARTICULUS IV. 46

Utrum in Christo fuerit spes.

Inf. art. 6. *ad* 1. *& art* 9. *ad* 1. *&* 1. 2. *quæst.* lxv. *art.* 5. *ad* 3. *&* 2. 2. *quæst* XVIII. *art.* 2. *ad* 1. *& III. dist.* XXVI. *quæst.* 2. *art.* 5. *quæst.* 1. *& dist.* XXXVI. *quæst.* 1. *art.* 2. *ad* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim in Psal. XXX. 1. ex persona Christi: *In te Domine speravi*. Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Præterea. Spes est expectatio futuræ beatitudinis, ut in secunda parte habitum est (2. 2. quæst. XVII. art. 5. ad 3.) Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuerit spes.

3. Præterea. Unusquisque potest sperare illud quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes. IV. 12. *Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi*. Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII. 24. *Quod videt quis, quid sperat?* Et sic patet quod sicut fides est de non visis, ita

ita & spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est (art. praec.) Ergo nec spes.

Respondeo dicendum, quod sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quae non videt; ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet: & sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo; ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsum Deum, cuius fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem; sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare; sicut & ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur (quaest. XXXIV. art. 4) & ideo virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus; licet non habuerit fidem respectu quorumcumque: quia licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo; non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem, & gloriam corporis, quam poterat sperare.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur de Christo secundum spem, quae est virtus theologica, sed eo quod quaedam alia speravit nondum habita, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam a gloria animae, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. IV. art. 6.) Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animae, quae in divina fruitione consistit.

Ad tertium dicendum, quod aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi, qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici, quod virtus spei Christo ratione inducta conveniat.

(a) *Vulgata*: Accepisti dona in hominibus,

ARTICULUS V. 47

Utrum in Christo fuerint dona.

Isa. XI. lect. 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adiutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectae, videtur quod in eo non fuerint dona.

2. Praeterea. Non videtur esse eiusdem dare dona, & recipere: quia dare est habentis; accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud Psal. LXVII. 19. (a) *Dedit dona hominibus*. Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus sancti.

3. Praeterea. Quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viae, scilicet sapientia, scientia, intellectus, & consilium, quod pertinet ad prudentiam: unde & Philosophus in VI. Ethic. (cap. III.) numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriae. Ergo non habuit huiusmodi dona.

Sed contra est quod dicitur Isa. IV. 1. *Apprehendent septem mulieres virum unum*: Glossa (interl. & ord. Hieron.) „ idest „ septem dona Spiritus sancti Christum. "

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. LXVIII. art. 1.) dona proprie sunt perfectiones quaedam potentiarum animae, secundum quod sunt natae moveri a Spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu sancto movebatur, secundum illud Luc. IV. 1. *Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane, & agebatur a Spiritu in desertum*. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est perfectum secundum ordinem suae naturae, indiget adiuvari ab eo quod est altioris naturae; sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo. Et hoc modo virtutes, quae perficiunt potentias animae, secundum quod ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectae, indigent adiuvari per dona, quae perficiunt potentias animae, secundum quod sunt motae a Spiritu sancto.

Ad

Ad secundum dicendum, quod Christus non secundum idem est recipiens, & dans dona Spiritus sancti; (a) sed dat, secundum quod Deus, & accipit, secundum quod homo. Unde Gregorius dicit in II. Moral. (cap. ult. a med.) quod *Spiritus sanctus humanitatem Christi numquam deseruit, ex cuius Divinitate procedit.*

Ad tertium dicendum, quod in Christo non solum fuit cognitio patriae, sed etiam cognitio viae, ut infra dicetur (quaest. xv. art. 10.) Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus sancti, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. lxxxvi. art. 6.)

ARTICULUS VI. 48

Utrum in Christo fuerit donum timoris.

Inf. quaest. xv. *art.* 7. & III. *dist.* xv. *quaest.* 11. *art.* 2. *quaest.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim videtur potior quam timor: nam spei obiectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quaest. xl. art. 1. & quaest. xlii. art. 1.) Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est (art. 4. hu. quaest.) Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Praeterea. Dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem, ut Augustinus dicit super Canonic. Ioan. (tract. ix. cir. med.) Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam: quia impossibile erat ei peccare, ut infra dicetur (quaest. xv. art. 1. & 2.) Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

3. Praeterea. I. Ioan. iv. 18. dicitur quod *perfecta caritas foras mittit timorem*. Sed in Christo fuit perfectissima caritas, secundum illud Ephes. iii. 19. *Supereminentem scientiae caritatem Christi*. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Sed contra est quod dicitur Isa. xi. 3. *Replebit eum spiritus timoris Domini.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. xlii. art. 1.) timor respicit duo obiecta: quorum unum est malum terribile; aliud est illud euius potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet Regem, inquantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quamdam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit: ea enim quae in promptu habemus, repellere non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiae movebatur in Deum a Spiritu sancto acta. Unde Hebr. v. 7. dicitur, quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*. Hunc enim affectum reverentiae ad Deum Christus, secundum quod homo, prae ceteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus virtutum, & donorum proprie & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti: pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, inquantum est non habitum. Et ideo Christo, qui iam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit obiectum quod est malum.

Ad tertium dicendum, quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter poenam. Sic autem timor non fuit in Christo.

AR-

(a) *Ita cum mss. edit. melioris notae, Al. typographico falso*, sed dat secundum quod homo, *aliis omissis*.

ARTICULUS VII. 49

Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae.

III. *cont. cap.* CLIV. *fin. & ver. quaest.* XXVII. *art.* I. *cor. & opusc.* III. *cap.* CCXIII. *& Rom.* I. *lect.* 3. *& Eph.* I. *lect.* 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Ioan. I. 14. *Plenum gratiae, & veritatis*. Gratiae autem gratis datae videntur esse quaedam participationes divinae, divisim & particulariter diversis attributae, secundum illud I. ad Corinth. XII. 4. *Divisiones gratiarum sunt*. Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae.

2. Praeterea. Quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo quod sermone sapientiae, & scientiae abundaret, & potens esset in virtutibus faciendis, & in aliis huiusmodi, quae pertinent ad gratias gatis datas; cum ipse sit *Dei virtus, & Dei sapientia*, ut dicitur I. ad Cor. I. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Praeterea. Gratiae gratis datae ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud I. Cor. XII. 7. *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus, aut quaecumque dispositio, si homo non utatur, secundum illud Eccli. XX. 32. *Sapientia abscondita, & thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Christus autem non legitur usus omnibus gratiis gratis datis, praesertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiae gratis datae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Dardanum (CCLXXXVII. al. LVII.) quod *sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiae*.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (I. 2. quaest. CXI. art. I. & 4.) gratiae gratis datae ordinantur ad fidei, & spiritualis doctrinae manifestationem. Oportet enim eum qui docet, habere ea per quae sua doctrina manifestetur: alias sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinae, & fidei primus, & principalis doctor est Christus, secundum illud Heb. II. 3. *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, & portentis &c.*

Unde manifestum est quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiae gratis datae, sicut in primo, & principali fidei Doctore.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores, quam exteriores; ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, & alia huiusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit: inquantum enim Divinitati unita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii Sancti, qui moventur a Deo, sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos, vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis Sanctis huiusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundumdicendum, quod Christus dicitur *Dei virtus, & Dei sapientia*, inquantum est aeternus Dei Filius. Sic autem non competit sibi habere gratiam, sed esse potius datorem gratiae; competit autem sibi habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in una sola gente Iudaeorum voluit personaliter praedicare, secundum quod ipse dicit Matth. XV. 24. *Non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*: & Apostolus dicit Rom. XV. 8. *Dico Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis*. Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia; cum etiam occulta cordium ei non essent abscondita, ut infra dicetur (quaest. X. art. 2. & quaest. XII. art. I.) quorum voces quaecumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit; sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur quando non est opportunum.

ARTICULUS VIII. 50

Utrum in Christo fuerit prophetia.

Inf. quaest. XXXI. *art.* 2. *&* 2. 2. *quaest.* CLXXIV. *art.* 5. *& Ps.* XLIV. *& Matth.* 1. *& Io.* IV. *lect.* 6. *&* I. *Cor.* XIII. *lect.* 1:

AD octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quamdam obscuram, & imperfectam notitiam, secundum illud Num. XII. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, per somnium, aut in visione loquar ad eum*. Sed Christus habuit plenam, & apertam notitiam, multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur, *quod palam, & non per aenigmata vidit Deum*. Non ergo in Christo debet poni prophetia.

2 Praeterea. Sicut fides est eorum quae non videntur, & spes eorum quae non habentur; ita prophetia est eorum quae non sunt praesentia, sed distant: nam Propheta dicitur, quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur fides, nec spes, ut supra dictum est (art. 3. & 4. hu. quaest.) Ergo prophetia etiam non debet poni in Christo.

3. Praeterea. Propheta est inferioris ordinis quam Angelus: unde & de Moyse, qui fuit supremus Prophetarum, ut in secunda parte dictum est (2. 2. quaest. CLXXIV. art. 4.) dicitur Act. VII. quod locutus est cum Angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab Angelis, secundum notitiam animae, sed solum secundum corporis passionem, ut habetur Hebr. II. Ergo videtur quod Christus non fuit Propheta.

Sed contra est quod de eo praedicitur Deuter. XVIII. 15. (*a*) *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris*: & ipse de se dicit Matth. XIII. 57. & Ioan. IV. *Non est Propheta sine honore nisi in patria sua*.

Respondeo dicendum, quod Propheta dicitur, quasi procul fans, vel procul videns, inquantum scilicet cognoscit, & loquitur ea quae sunt procul ab hominum sensibus, sicut etiam Augustinus dicit XVI. contra Faustum (cap. XVIII.) Est autem considerandum, quod non potest dici aliquis Propheta ex hoc quod cognoscit, & annuntiat ea quae sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum, & secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret, & annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quae tunc in Syria agerentur, propheticum esset; sicut Helisaeus ad Giezi dixit IV. Reg. V. quomodo vir descenderat de curru, & occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens, ea quae sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias praenuntiavit, quod Cyrus Rex Persarum templum Dei esset reaedificaturus, ut patet Isa. XLIV. Non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cuius tempore factum est. Si igitur Deus, aut Angeli, vel etiam Beati cognoscunt, & annuntiant ea quae sunt procul a nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea quae erant procul ab aliorum viatorum notitia, & cognoscebat, & annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

Ad primum ergo dicendum, quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiae aenigmatica cognitio, quae scilicet est per somnium, & in visione; sed ostenditur comparatio aliorum Prophetarum, qui per somnium, & in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam, & non per aenigmata Deum vidit; qui Propheta est dictus, secundum illud Deuter. ult. 10. *Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses*. Potest tamen dici, quod etsi Christus habuit plenam, & apertam notitiam quantum ad partem intellectivam; habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quod fides est eorum quae non videntur ab ipso credente; & similiter spes est eorum quae non habentur ab ipso sperante: sed prophetia est eorum quae sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus Propheta conversatur, & communicat in statu viae. Et ideo fides, & spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

Ad

(a) Vulgata: Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus.

Ad tertium dicendum, quod Angelus, cum sit comprehensor, est supra Prophetam, qui est purus viator, non autem supra Christum, qui fuit simul viator, & comprehensor.

ARTICULUS IX. 51

Utrum in Christo fuerit plenitudo gratiæ.

Inf. art. 10. & 12. *c.* & III. *dist.* XIII. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 1. & *dist.* XV. *quæst.* 1. *art.* 2. *ad* 5. & *opusc.* II. *cap.* CCXIII. & *opusc.* IX. *cap.* III.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quæst. CX. art. 4. ad 1.) Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes: non enim fuit in eo fides, neque spes, ut ostensum est (art. 3. & 4. hu. quæst.) Ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.

2. Præterea. Sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (1. 2. quæst. CXI. art. 2.) gratia dividitur in operantem, & cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam iustificatur impius: quod quidem non habuit locum in Christo, qui numquam subiacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.

3 Præterea. Iacobi 1. 17. dicitur: *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum.* Sed quod descendit, habetur particulariter, & non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiæ.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 1. 14. *Vidimus eum plenum gratiæ, & veritatis.*

Respondeo dicendum, quod plene dicitur haberi quod perfecte, & totaliter habetur. Totalitas autem, & perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo quantum ad quantitatem eius intensivam; puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi. Alio modo secundum virtutem; puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus, vel opera vitæ: & sic habet plene vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primo quidem quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet primo ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ. Dictum est enim (art. 1. hu. quæst.) quod quanto aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quæ propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ eius. Secundo ex comparatione eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam; sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus.

Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ, plene habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes, vel effectus gratiæ: & hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut Sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 3.) eius virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, inquantum se extendit eius gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, & dona, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod fides, & spes nominant effectus gratiæ cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam, inquantum scilicet fides est de non visis, & spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus quos important fides, & spes; sed quicquid est perfectionis in fide, & spe, in Christo est multo perfectius; sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quod ad gratiam operantem per se pertinet facere iustum; sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est iusta, & sancta a principio suæ conceptionis, non quod ante fuerit

rit peccatrix, aut etiam non iusta.

Ad tertium dicendum, quod plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundum capacitatem creaturæ, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ.

ARTICULUS X. 52

Utrum plenitudo gratiæ sit propria Christi.

III. dist. XIII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 2.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicuius, sibi soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur: dicitur enim Luc. I. 28. beatæ Virgini: *Ave gratia plena:* dicitur etiam Act. VI. 8. *Stephanus plenus gratia, & fortitudine.* Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

2. Præterea. Illud quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis: dicit enim Apostolus Ephes. III. 19. *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

3. Præterea. Status viæ proportionari videtur statui patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo: quia *in illa cælesti patria, ubi plenitudo est omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter*, ut patet per Gregorium in hom. de centum ovib. (XXXIV. in Evang. a med. implic.) Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo a singulis hominibus; & ita plenitudo gratiæ non est propria Christi.

Sed contra est quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo, inquantum est unigenitus a Patre, secundum illud Ioan. I. 14. *Vidimus eum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ, & veritatis.* Sed esse unigenitum a Patre est proprium Christo. Ergo & sibi proprium est esse plenum gratiæ, & veritatis.

Respondeo dicendum, quod plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius gratiæ; alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiæ & quantum ad essentiam, & quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam & in maxima excellentia qua potest haberi, & in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus. Et talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subiecti dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem, sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum præfixum ei a Deo, secundum illud Ephes. IV. 7. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*: sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia quæ pertinent ad suum officium, sive statum: sicut Apostolus dicebat Ephes. III. 8. *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes &c.* Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo dicta est plena gratia, non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ; sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet mater Unigeniti eius. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister, & testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiorem, vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ quæ accipitur ex parte subiecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus præordinatus: quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes sancti; vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis, ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quod illa dona quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, & fruitio, & alia huiusmodi, habent quædam dona sibi cor-

correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus sanctis. Sunt tamen quædam prærogativæ sanctorum in patria, & in via, quæ non habentur ab omnibus.

ARTICULUS XI. 53

Utrum Christi gratia sit infinita.

III. dist. XIII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 2. *& dist.* XIX. *art.* I. *quæst.* I. *c. & ver. quæst.* XXIX. *art.* 3. *& op.* lx. *cap.* III. *& Ioan.* III. *lect.* 6.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa: dicitur enim Ioan. III. 34. *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum (a) Filio*, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea. Effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis: ipse enim est propitiatio pro peccatis nostris, & totius mundi, ut dicitur I. Ioan. II. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Præterea. Omne finitum per additionem finiti potest pervenire ad quantitatem cuiuscumque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere quod perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi, contra quod dicitur Iob XXVIII. 17. *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum*, secundum quod Gregorius ibi exponit (Lib. XVIII. Moral. cap. XXVII. inter princ. & med.) Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est quod gratia est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum, secundum illud Sap. XI. 21. *Omnia in numero, & pondere, & mensura disposuisti*. Ergo gratia Christi non est infinita.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. II. art. 10.) in Christo potest duplex gratia considerari: Una quidem est gratia unionis, quæ, sicut supra dictum est (quæst. VI. art. 6.) est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ: & hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis: quæ quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens; & sic necesse est quod sit ens finitum: est enim in anima Christi sicut in subiecto; anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam: unde esse gratiæ, cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ: & sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiæ, & non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet; eo quod secundum propositum Dei, cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I. 6. *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*: sicut si dicamus lucem Solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod dicitur, Pater *non ad mensuram dat Spiritum* Filio, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab æterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam Glossa (interl.) dicit ibi: „ Ut „ tantus sit Filius, quantus & Pater. “ Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ: quod etiam est donum infinitum. Unde Glossa (ord.) dicit ibidem: „ Sicut Pater plenum, & perfe„ ctum genuit Verbum; sic & plenum, „ & perfectum est unitum humanæ na„ turæ. “ Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Unde Augustinus hoc exponens (tract. XIV. inter med. & fin.) dicit: „ Mensura divisio quædam dono„ rum est. Alii enim datur per Spiritum „ sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. „ Sed Christus, qui dat, non ad mensu„ ram accepit. “

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.

Bd

(a) *In Vulgata deest* Filio.

Ad tertium dicendum, quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem maioris, in his quæ habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quædam virtus particularis ad universalem: unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adæquare virtutem Solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.

ARTICULUS XII. 54

Utrum gratia Christi potuerit augeri.

I. dist. XXXV. *quæst.* V. *art.* I. *quæst.* 4. *& dist.* XVII. *quæst.* II. *art.* 4. *ad* 3. *& III. dist.* XIII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3. *& dist.* XVIII. *quæst.* I. *art.* 5. *c. & Isa* II. *lect.* 2. *princ.*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita, ut dictum est (art. præc.) Ergo potuit augeri.

2. Præterea. Augmentum gratiæ fit per virtutem divinam, secundum illud II. ad Cor. IX. 8. *Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis*. Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse maior.

3. Præterea. Luc. II. 52. dicitur quod *puer Iesus proficiebat sapientia, & ætate, & gratia apud Deum, & homines*. Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I. 14. *Vidimus eum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ, & veritatis*. Sed nihil potest esse, aut intelligi maius quam quod aliquis sit unigenitus a Patre. Ergo non potest esse, vel intelligi maior gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

Respondeo dicendum, quod aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter: uno modo ex parte ipsius subiecti; alio modo ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum; sicut si dicatur, quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris, licet possit esse maior calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subiectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura; sicut si dicamus, quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita & gratiæ, secundum illud Sap. II. 21. *Omnia in numero, & pondere, & mensura disposuisti*. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem; sicut non est maior gravitas quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi maior unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ.

Sic igitur manifestum est quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ, sed neque etiam ex parte subiecti: quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus, & plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri & ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum, & ex parte subiecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio: quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut & alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit in II. de Anima (tex. 41.) quod *omnium natura constantium est terminus, & ratio magnitudinis, & augmenti*. Et inde est quod quantitati totius cæli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet quod gratiæ Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

Ad

Ad secundum dicendum, quod virtus divina, licet possit facere aliquid maius, & melius quam sit habitualis gratia Christi; non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre: cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae, secundum definitionem divinae sapientiae.

Ad tertium dicendum, quod in sapientia, & gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiae, & gratiae augmentatos: & sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, inquantum scilicet aliquis sapientiora, & virtuosiora opera facit: & sic Christus proficiebat sapientia, & gratia, sicut & aetate: quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, & in his quae sunt ad Deum, & in his quae sunt ad homines.

ARTICULUS XIII. 55

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem.

III. dist. XIII. *quaest.* III. *art.* 2. *quaest.* 3. *& op.* 2. *cap.* CCLIV. *& op.* LX. *cap.* III.

AD tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed haec gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis: dicit enim Augustinus in Lib. de praedest. sanctorum (cap. XV. ante med.) *Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus*: quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.

2. Praeterea. Dispositio praecedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quaedam dispositio humanae naturae ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis praecedat.

3. Praeterea. Commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo, & aliis hominibus; gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est secundum intellectum gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra est quod dicitur Isa. XLII. I. *Ecce servus meus, suscipiam eum*: & postea sequitur: *Dedi spiritum meum super eum*: quod quidem pertinet ad donum gratiae habitualis. Unde relinquitur quod susceptio naturae humanae in unitatem personae praecedat gratiam habitualem in Christo.

Respondeo dicendum, quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra (quaest. II. art. 10. & quaest. VI. art. 6.) diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae, & intellectus: et hoc triplici ratione. Primo quidem secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit; principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per caritatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturae prior est missione Spiritus sancti; sicut ordine naturae Spiritus sanctus procedit a Filio, & a sapientia dilectio. Unde & unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturae habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundo accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia Divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia Solis. Unde dicitur Ezech. XLIII. 2. *Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, & terra splendebat a maiestate eius.* Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor Solem. Tertio ratio huius ordinis sumi potest ex fine gratiae: ordinatur enim ad bene agendum; actiones autem sunt suppositorum, & individuorum: unde actio, & per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet (quaest. IV. art. 2.) Et ideo gratia unionis secundum intellectum praecedit gratiam habitualem.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem: & propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus: quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit, in his quæ successive perficiuntur; ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est; sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde & Augustinus dicit in Enchir (cap. xl.) quod *gratia est quodammodo Christo homini naturalis*.

Ad tertium dicendum, quod commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis; sed in his quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiæ habitualis; sed est supra omne genus, sicut & ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi: quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium, & origo eius quod est commune.

QUAESTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum Christus sit caput Ecclesiæ.

Secundo, utrum sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas.

Tertio, utrum sit caput omnium hominum.

Quarto, utrum sit caput Angelorum.

Quinto, utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali eius, secundum quod est quidam homo singularis.

Sexto, utrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.

Septimo, utrum diabolus sit caput omnium malorum.

Octavo, utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

ARTICULUS I. 56

Utrum Christus sit caput Ecclesiæ

Inf. quæst. xlviii. *art.* 1. *cor. & quæst.* xlix. *art.* 1. *co. &* III. *dist.* xiii. *quæst.* ii. *art.* 1. *& ver. quæst.* xxix. *art.* 5. *c. fi. & art.* 4. *& art.* 5. *cor. & op.* ii. *cap.* ccxiii. *& opusc.* lx. *cap.* iii. *&* I. *Cor.* xi. *lect.* 1. *& Ephes.* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sensum, & motum in membra. Sensus autem, & motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur a nobis a Christo homine: quia, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de Trin. (cap. xii. & Lib. XV. cap. xxvi.) *nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum Sanctum, sed solum inquantum est Deus*. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea. Capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus, secundum illud I. Corinth. xi. 3. *Caput Christi Deus*. Ergo ipse Christus non est caput.

3. Præterea. Caput in homine est quoddam pariculare membrum, influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1. 22. *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam*.

Respondeo dicendum, quod sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut Apostolus docet Rom. xii. & I. ad Corinth. xii. ita Christus dicitur caput Ecclesiæ secundum similitudinem humani capitis: in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem, & virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori: & inde est quod omne principium consuevit vocari caput,

put, secundum illud Ezech. XVI. 25. *Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ*. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus & interiores, & exteriores, cum ceteris in membris sit solus tactus: & inde est quod dicitur Isa. IX. 15. (*a*) *Senex*, *& honorabilis ipse est caput*. Virtutem vero, quia virtus, & motus ceterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam, & motivam ibi dominantem: unde & rector dicitur caput populi, secundum illud I. Reg. XV. 17. *Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es*. Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior est, & prior, etsi non tempore: quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII. 29. *Quos præscivit, hos & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I. 14. *Vidimus eum plenum gratiæ, & veritatis*, ut etiam supra ostensum est (quæst. præc. art. 9.) Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ, secundum illud Ioan. I. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Et sic patet quod Christus convenienter dicitur Ecclesiæ caput.

Ad primum ergo dicendum, quod dare gratiam, aut Spiritum sanctum convenit Christo, secundum quod est Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas instrumentum fuit Divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute Divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes & per meritum, & per efficientiam quamdam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii Sancti dicuntur dare Spiritum sanctum, secundum illud Gal. III. 5. *Qui tribuit vobis Spiritum &c.*

Ad secundum dicendum, quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis; sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis: & ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod caput habet manifestam eminentiam respectu ceterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat, & unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur.

(*a*) *Vulgata* longævus.

ARTICULUS II. 57

Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas.

III. dist. XIII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 3. *& ver. quæst.* XXIX. *art.* 4. *ad* 1. *& opusc.* LX. *cap.* III.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput hominum quoad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, inquantum influit spiritualem sensum, & motum gratiæ in Ecclesiam. Sed huius spiritualis sensus, & motus capax non est corpus. Ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2. Præterea. Secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconveniens.

3. Præterea. Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth. I. & Luc. III. Sed caput est primum inter cetera membra, ut dictum est (art. præc. ad 3.) Ergo Christus non est caput Ecclesiæ quantum ad corpora.

Sed contra est quod dicitur Philipp. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*.

Respondeo dicendum, quod corpus huma-

manum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ eſt propria forma eius, & motor: & inquantum quidem eſt forma eius, recipit ab anima vitam, & ceteras proprietates convenientes humano corpori ſecundum ſuam ſpeciem; inquantum vero anima eſt motor corporis, corpus inſtrumentalitaliter ſervit animæ. Sic ergo dicendum eſt, quod habet vim influendi humanitas Chriſti, inquantum eſt coniuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut ſupra dictum eſt (quæſt. VI. art. I.) Unde tota Chriſti humanitas, ſecundum ſcilicet animam, & corpus, influit in homines & quantum ad animam, & quantum ad corpus; ſed principaliter quantum ad animam, ſecundario quantum ad corpus: uno modo inquantum membra corporis exhibentur arma iuſtitiæ in anima exiſtenti per Chriſtum, ut Apoſtolus dicit Rom. VI. alio modo inquantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, ſecundum illud Rom. VIII. II. *Qui ſuſcitavit Chriſtum Jeſum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora veſtra, propter inhabitantem ſpiritum eius in vobis*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſenſus ſpiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primo, & principaliter, ſed ſecundario, & inſtrumentaliter, ut dictum eſt (in corp.)

Ad ſecundum dicendum, quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, ſicut habet corpus humanum; & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod licet Chriſtus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus; vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipſo, ſecundum illud I. ad Corinth. 15. 22. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Chriſto omnes vivificabuntur*.

ARTICULUS III. 58

Utrum Chriſtus ſit caput omnium hominum.

Inf. quæſt. XIII. *art.* 3. *c.* *& quæſt.* XIX. *art.* 4. *c.* *& ad* I. *&* III. *diſt.* XIII, *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* 2. *&* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non ſit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem niſi ad membra ſui corporis. Infideles autem nullo modo ſunt membra Eccleſiæ, quæ eſt corpus Chriſti, ut dicitur Epheſ. I. Ergo Chriſtus non eſt caput omnium hominum.

2. Præterea. Apoſtolus dicit ad Epheſ. V. 25. quod *Chriſtus tradidit ſemetipſum pro Eccleſia, ut ipſe exhiberet ſibi glorioſam Eccleſiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiuſmodi*. Sed multi ſunt etiam fideles, in quibus invenitur macula, aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Chriſtus eſt caput.

3. Præterea. Sacramenta veteris legis comparantur ad Chriſtum ſicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloſſ. II. Sed patres veteris Teſtamenti ſacramentis illis ſuo tempore ſerviebant, ſecundum illud Hebr. VIII. 5. *Qui exemplari, & umbræ deſerviunt cæleſtium*. Non ergo pertinebant ad corpus Chriſti; & ita Chriſtus non eſt caput omnium hominum.

Sed contra eſt quod dicitur I. Timoth. IV. 10. *Eſt Salvator omnium hominum, & maxime fidelium:* & I. Ioan. II. 2. *Ipſe eſt propitiatio pro peccatis noſtris, non pro noſtris tantum, ſed etiam pro totius mundi*. Salvare autem homines, & propitiationem eſſe pro peccatis eorum, competit Chriſto, ſecundum quod eſt caput. Ergo Chriſtus eſt caput omnium hominum.

Reſpondeo dicendum, quod hæc eſt differentia inter corpus hominis naturale, & corpus Eccleſiæ myſticum, quod membra corporis naturalis ſunt omnia ſimul; membra autem corporis myſtici non ſunt omnia ſimul; neque quantum ad eſſe naturæ, quia corpus Eccleſiæ conſtituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi uſque ad finem ipſius; neque etiam quantum ad eſſe gratiæ, quia eorum etiam qui ſunt in uno tempore, quidam gratia carent, poſtmodum habituri aliis eam iam habentibus. Sic igitur membra corporis myſtici accipiuntur, non ſolum ſecundum quod ſunt in actu, ſed etiam ſecundum quod ſunt in potentia. Quædam tamen ſunt in potentia quæ numquam reducuntur ad actum; quædam vero ſunt quæ quandoque reducuntur ad actum: & hoc ſecundum triplicem gradum: quorum primus eſt per fidem, ſecundus per caritatem viæ, tertius per fruitionem patriæ.

Sic ergo dicendum eſt, quod accipiendo generaliter ſecundum totum tempus mundi, Chriſtus eſt caput omnium hominum, ſed ſecundum diverſos gradus:

Pri-

Primo enim & principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam; secundo eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem; tertio eorum qui actu uniuntur sibi per fidem; quarto vero eorum qui sibi uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem. Quinto vero eorum qui in potentia sunt sibi uniti, quae numquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt praedestinati; qui tamen ex hoc saeculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem & principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundario in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam, neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae: in quo *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus*, ut dicitur I. Ioan. 1. 8. Sunt tamen quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis; qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter: nisi forte imperfecte per fidem informem, quae unit Christo secundum quid, & non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiae. *Fides* enim *sine operibus mortua est*, ut dicitur Iacobi II. 20. Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitae, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quod sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tamquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus, & umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, inquantum est imago, & in rem, ut patet per Philosophum in Lib. de memor. & reminisc. (cap. II. in med.) Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem, & dilectionem eamdem qua &, nos in ipsum ferimur: & ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.

ARTICULUS IV. 59

Utrum Christum sit caput Angelorum.

III. dist. XIII. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 1. *& IV. dist.* IX. *qu.* 1. *art.* 2. *quaest.* 5. *c. & dist.* XLIX. *quaest.* IV. *art.* 4. *ad* 5. *& ver. quaest.* XXIX. *art.* 4. *c. & ad* 5. *& opusc.* II. *cap.* CCXXII. *& I. Corinth.* XI. *& Ephes.* 1. *fin.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim, & membra sunt unius naturae. Sed Christus, secundum quod est homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus: quia, ut dicitur Hebr. II. 16. *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

2. Praeterea. Illorum Christus est caput qui pertinent ad Ecclesiam, quae est corpus eius, ut dicitur Ephes. 1. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in Angelis: non enim ambulant per fidem, sed per speciem; alioquin peregrinarentur a Domino, secundum quod Apostolus argumentatur II. ad Cor. V. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

3. Praeterea. Augustinus dicit super Ioannem (tract. XIX. a med. & tract. XXIII. ante med.) quod sicut Verbum quod erat in principio apud Patrem, vivificat animas; ita Verbum caro factum vivificat corpora, quibus Angeli carent. Sed Verbum caro factum est Christus, secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam Angelis; & ita, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Coloss. II. 10. *Qui est caput omnis Principatus, & Potestatis*: & eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput Angelorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quaest. ad 2.) ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordina-

ta in unum, secundum distinctos actus, sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur & homines, & Angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput: quia propinquius se habet ad Deum, & perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli; & de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli: dicitur enim Ephes. I. 20. quod *constituit eum*, scilicet Christum Deus Pater, *ad dexteram suam in cælestibus supra omne Potestatem, & Principatum, & Virtutem, & Dominationem, & omne nomen quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro: & omnia subiecit sub pedibus eius*. Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde & Matth. IV. II. legitur, quod *accesserunt Angeli, & ministrabant ei*.

Ad primum ergo dicendum, quod influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas, secundum quas homines conveniunt cum Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione huius conformitatis Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia secundum statum viæ est congregatio fidelium; sed secundum statum patriæ est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam, & gloriam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum quamdam assimilationem causæ ad effectum, prout scilicet res corporalis agit in corpus, & res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

ARTICULUS V. 61

Utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali eius, secundum quod est quidam homo singularis.

III. dist. XIII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* I. *&* 2. *& IV. dist.* V. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 3. *& ver. quæst.* XX. *art.* 2. *corp. fin. & ad* 6. *& opusc.* II. *cap.* CCXIV. *&* CCXV. *& Ioan.* III. *lect.* 6.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus Rom. V. 15. *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit*. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, & aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi, & alia est gratia eius, inquantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.

2. Præterea. Habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia eius personalis, scilicet ad sanctificationem illius animæ; & ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, & alia est gratia eius, inquantum est caput Ecclesiæ.

3. Præterea. Sicut supra dictum est (quæst. VI. art. 6.) in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet gratia unionis, gratia capitis, & gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis. Ergo etiam est alia a gratia capitis.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Secundum hoc autem est caput nostrum quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est (quæst. VII. art. 9.) Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, & alia gratia personalis.

Re-

Respondeo dicendum, quod quia unumquodque agit, inquantùm est ens actu, oportet quod idem sit actus quo aliquid est actu, & quo agit; sicut idem est calor quo ignis est calidus, & quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia. Cum enim agens sit præstantius patiente, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XVI. cir. med.) & Philosophus in III. de Anima (tex. 19.) oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quamdam. Dictum est autem supra (art. 1. hu. quæst. & quæst. VII. art. 9.) quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam: & ideo ex illa eminentia gratiæ quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur: quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est iustificata, & gratia eius, secundum quam est caput Ecclesiæ iustificans alios; differt tamen secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale: quia in eo persona corrupit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ, alia personæ; sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ, & personæ.

Ad secundum dicendum, quod diversi actus, quorum unus est ratio, & causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per huiusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quod gratia personalis, & gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis, & gratia capitis conveniunt in essentia habitus; non autem gratia unionis: quamvis personalis gratia possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quamdam ad unionem; & secundum hoc una per essentiam est gratia unionis, & gratia capitis, & gratia singularis personæ, sed differens sola ratione.

ARTICULUS VI. 61

Utrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.

Inf. art. 7. corp. & ver. quæst. XXIX. *art.* 4. *corp. & I. Cor.* XI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo. Dicitur enim I. Reg. XV. 17. *Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es.* Sed una est Ecclesia in novo, & veteri Testamento. Ergo videtur quod eadem ratione aliquis alius homo, præter Christum, poterit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea. Ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ quod gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere, secundum illud Ephes. IV. 29. *Omnis sermo malus ab ore vestro non procedat; sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse Ecclesiæ caput.

3. Præterea. Christus ex eo quod præest Ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam pastor, & fundamentum Ecclesiæ. Sed non sibi solum Christus retinuit nomen Pastoris, secundum illud I. Pet. V. 4. *Cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriæ coronam*: nec etiam nomen Fundamenti, secundum illud Apoc. XXI. 14. *Murus civitatis habens fundamenta duodecim.* Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

Sed contra est quod dicitur Coloss. II. 19. *Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus, & coniunctiones subministratum, & constructum crescit in augmentum Dei.* Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum, quod caput in alia membra influit dupliciter: uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva, & sensitiva a capite derivatur ad cetera membra; alio modo secundum quamdam exteriorem gubernationem, prout scilicet se-

cundum visum, & alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas ex hoc quod est Divinitati coniuncta, habet virtutem iustificandi; sed influxus in membra Ecclesiæ quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire: & secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiæ, secundum illud Amos VI. I. *Optimates capita populorum;* differenter tamen a Christo. Primo quidem quantum ad hoc quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum, & tempus, & statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet tempore sui Pontificatus; & secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo quia Christus est caput Ecclesiæ propria virtute, & auctoritate; alii vero dicuntur capita, inquantum vicem gerunt Christi, secundum illud II. ad Cor. II. 10. *Nam & ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi:* & secundum illud II. ad Cor. V. 20. *Pro Christo legatione fungimur, tamquam Deo exhortante per nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout dicitur Rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. XLVI. in med.) *si præpositi Ecclesiæ pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris?* Et similiter alii possunt dici fundamenta, & capita, inquantum sunt unius capitis, & fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem (tract. XLVII. inter princ. & med.) dicit, *pastorem esse dedit membris suis; ostium vero nemo nostrum se dicit: hoc sibi ipse proprium tenuit.* Et hoc ideo quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum; & ipse solus Christus est *per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus:* (Rom. V. 2.) per alia vero nomina prædicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

ARTICULUS VII. 62

Utrum diabolus sit caput omnium malorum.

Inf. art. 8. c.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum, & motum in membra, ut dicit quædam Glossa (Petri Lomb.) super illud ad Ephes. I. *Ipsum dedit caput &c.* Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Præterea. Per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a diabolo: quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt: similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit: dicitur enim in Lib. de ecclesiast. dogmatibus (cap. LXXXII.) *Non omnes cogitationes nostræ malæ semper diaboli instinctu excitantur; sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt.* Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Præterea. Unum caput uni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniatur: quia malum malo contingit esse contrarium: contingit etiam ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. (par. 4. inter med. & fin. lect. 22.) Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.

Sed contra est quod super illud Iob XVIII. *Memoria illius pereat de terra*, dicit Glossa (ord. Greg. Lib. XIV. Moral. cap. XI. in princ.) „ De unoquoque „ iniquo dicitur, ut ad caput, idest diabolum, revertatur. “

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) caput non solum interius influit in membra, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicuius multitudi-

dinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum, & exteriorem gubernationem; & sic est Christus caput Ecclesiae, ut dictum est (art. praec.) vel secundum exteriorem gubernationem; & sic quilibet Princeps, vel Praelatus est caput multitudinis sibi subiectae.

Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum. Nam, ut dicitur Iob XLI. 25. *ipse est rex super universos filios superbiae*. Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat, ad suum finem adducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturae a Deo: unde & a principio hominem ab obedientia divini praecepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis, inquantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Hierem. II. 20. *A saeculo confregisti iugum, rupisti vincula, & dixisti, Non serviam*. Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine, & gubernatione cadunt; & ex hoc dicitur eorum caput.

Ad primum ergo dicendum, quod licet diabolus interius non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quod gubernator non semper suggerit singulis subiectis ut suae voluntati obediant; sed proponit omnibus signum suae voluntatis, ad cuius sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte; sicut patet in duce exercitus, cuius vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur I. Ioan. III. propositum est omnibus ad sequendum; quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, inquantum ipsum imitantur, secundum illud Sap. II. 24. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*.

Ad tertium dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ab invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

ARTICULUS VIII. 63.

Utrum Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.

2.2. *quaest.* LXXXIV. *ar.* 3. & 4. & III. *d.* XIII. *quaest.* II. *ar.* 1. *c.* & *verit. quaest.* XXIX. *ar.* 4. *c.* & *mal. quaest.* VIII. *ar.* 1. *c.* & *op.* II. *cap.* CCXXIII. & I. *Cor.* XI. *lec.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput.

2. Praeterea. Antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.

3. Praeterea. Caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos qui eum praecesserunt. Ergo Antichristus non est caput malorum.

Sed contra est quod Iob XXI. super illud, *Interrogate quemlibet de viatoribus*, dicit Glossa (ord. Greg. Lib. XV. Moral. cap. XXXVI. parum a princ.) „ Dum de „ omnium malorum corpore loqueretur, „ subito ad omnium iniquorum caput „ (Antichristum) verba convertit. “

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. 1. hu. quaest.) in capite naturali tria inveniuntur, scilicet ordo, perfectio, & virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur Antichristus esse malorum caput, quasi eius peccatum praecesserit, sicut praecessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi: etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam eius malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quod dicatur caput omnium malorum propter malitiae perfectionem. Unde super illud II. ad Thess. II. *Ostendens se, tamquam sit Deus*, dicit Glossa (ord. Haym.) „ Sicut in Christo omnis plenitudo Di- „ vinitatis inhabitavit; ita in Antichri- „ sto omnis malitiae plenitudo: “ non quidem ita quod humanitas eius sit as-

ſumpta a diabolo in unitatem perſonæ, ſicut humanitas Chriſti a Filio Dei; ſed quia diabolus ſuam malitiam eminentius ei influet ſuggerendo quam omnibus aliis. Et ſecundum hoc omnes alii mali qui præceſſerunt, ſunt quaſi quædam figura Antichriſti, ſecundum illud II. ad Theſſ. II. 7. *Myſterium iam operatur iniquitatis*.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus, & Antichriſtus non ſunt duo capita, ſed unum: quia Antichriſtus dicitur eſſe caput, inquantum pleniſſime invenitur in eo impreſſa malitia diaboli. Unde ſuper illud II. ad Theſſal. II *Oſtendens ſe, tamquam ſit Deus*, dicit Gloſſa (ordin. Haym.) „ In ipſo erit caput „ omnium malorum, ſcilicet diabolus, „ qui eſt rex ſuper omnes filios ſuperbiæ. " Non autem dicitur in eo eſſe per unionem perſonalem, nec per intrinſecam inhabitationem: quia ſola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in Lib. de eccleſ. dog. (cap. LXXXIII.) ſed per malitiæ effectum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut caput Chriſti eſt Deus, & tamen ipſe eſt caput Eccleſiæ, ut ſupra dictum eſt (ar. I. hu. quæſt. ad II.) ita Antichriſtus eſt membrum diaboli, & tamen eſt caput malorum.

Ad tertium dicendum, quod Antichriſtus non dicitur caput omnium malorum propter ſimilitudinem influentiæ, ſed propter ſimilitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quaſi malitiam ſuam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput ſuum propoſitum ducere, cum illud perfecerit.

QUAESTIO IX.

De ſcientia Chriſti in communi,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſcientia Chriſti: circa quam duo conſideranda ſunt. Primo quam ſcientiam Chriſtus habuerit. Secundo de unaquaque ſcientiarum ipſius.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Chriſtus habuerit aliquam ſcientiam præter divinam.

Secundo, utrum habuerit ſcientiam quam habent beati, vel comprehenſores.

Tertio, utrum habuerit ſcientiam inditam, vel infuſam.

Quarto, utrum habuerit aliquam ſcientiam acquiſitam.

ARTICULUS I. 64

Utrum Chriſtus habuerit aliquam ſcientiam præter divinam.

III. diſt. XIV. *ar.* I. *quæſt.* I. *& ver. quæſt.* XX. *art.* 2. *& opuſc.* II. *cap.* CCXIV.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non fuerit aliqua ſcientia præter divinam. Ad hoc enim neceſſaria eſt ſcientia, ut per eam aliqua cognoſcantur. Sed Chriſtus per ſcientiam divinam cognoſcebat omnia. Superfluum igitur fuiſſet quod in eo eſſet alia ſcientia.

2. Præterea. Lux minor per maiorem offuſcatur. Sed omnis ſcientia creata comparatur ad ſcientiam Dei increatam, ſicut lux minor ad maiorem. Ergo in Chriſto non reſulſit alia ſcientia quam divina.

3. Præterea. Unio humanæ naturæ ad divinam facta eſt in perſona, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. II. art. 2.) Ponitur autem in Chriſto ſecundum quoſdam quædam ſcientia unionis, per quam ſcilicet Chriſtus ea quæ ad myſterium incarnationis pertinent, plenius ſcivit quam aliquis alius. Cum ergo unio perſonalis contineat duas naturas, videtur quod in Chriſto non ſint duæ ſcientiæ, ſed una ſcientia pertinens ad utramque naturam.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit in Libro de incarnat. (cap. VII. a med.) *Deus in carne perfectionem naturæ aſſumpſit humanæ: ſuſcepit ſenſum hominis, non ſenſum carnis inflatum*. Sed ad ſenſum hominis pertinet ſcientia creata. Ergo in Chriſto fuit ſcientia creata.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupradictis patet (quæſt. V.) Filius Dei humanam naturam integram aſſumpſit, ideſt non ſolum corpus, ſed etiam animam, non ſolum ſenſitivam, ſed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet ſcientiam creatam, propter tria. Primo quidem propter animæ perfectionem. Anima enim ſecundum ſe conſiderata eſt in potentia ad intelligibilia cognoſcenda: eſt enim ſicut tabula in qua nihil eſt ſcriptum; & tamen poſſibile eſt in ea ſcribi (*a*) propter intellectum poſſibilem, quo eſt omnia fieri, ut dicitur in III. de

(*a*) *Ita cum mſſ. Theologi & Nicolaius. Al.* per.

de Anima (tex.18.) Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam: alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundo quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in II. de cælo (text. 17.) frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam: quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia: scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est (quæst. v.) Et ideo in sexta Synodo (Constant. III. gener. VI. act. IV. in epist. Agath. Pp. ad Impp.) damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quæ est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus XII. Metaph. (tex.39.) Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter divinam, nihil cognovisset: & ita fuisset frustra assumpta; cum omnis res sit propter suam operationem.

Ad secundum dicendum, quod si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius; sicut lumen Solis offuscat lumen candelæ, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod maius sit in ordine illuminantis, & minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per maius, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen Solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est *lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. 1. 9.

Ad tertium dicendum, quod ex parte unitorum ponitur scientia in Christo & quantum ad naturam divinam, & quantum ad humanam; ita quod propter unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei, & hominis, id quod est Dei, attribuitur homini, & id quod est hominis, attribuitur Deo, ut supra dictum est (quæst. III. art. 1. in arg. & responsionib. & art. 6. arg. 3.) Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est esse personale; scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicuius naturæ.

ARTICULUS II. 65

Utrum Christus habuerit scientiam quam habent beati, vel comprehensores.

Inf. art. 3. *co. & op.* 11. *cap.* CCXVII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum, vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud Psal. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Sed Christus non habuit lumen divinum tamquam participatum, sed ipsam Divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss. II. 9. *In Christo inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter*. Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.

2. Præterea. Scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Ioan. XVII. 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, & quem misisti Iesum Christum*. Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud Psal. LXIV. 5. *Beatus quem elegisti, & assumpsisti*. Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Præterea. Scientia duplex homini competit, una secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra eius naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo altior, scilicet scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contra. Scientia beatorum in Dei co-

cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo, secundum illud Ioan. VIII. 55. *Scio eum, & sermonem eius servo*. Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

Respondeo dicendum, quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu: oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit; & ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Heb. II. 10. *Decebat eum propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari*. Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret: quia semper causam oportet esse potiorem causato.

Ad primum ergo dicendum, quod Divinitas unita est humanitati Christi, secundum personam, non secundum essentiam, vel naturam; sed cum unitate personae remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quae est pars humanae naturae, per aliquod lumen participatum a natura divina, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus; sed praeter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quamdam beatitudinem creatam, per quam anima eius in ultimo fine humanae naturae constitueretur.

Ad tertium dicendum, quod visio, seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est eius, prout scilicet est ad imaginem Dei facta, ut supra dictum est (in cor. art.) Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animae humanae.

ARTICULUS III. 66

Utrum Christus habuerit scientiam inditam, vel infusam.

Inf. quaest. XII. *art.* I. *cor. &* III. *dist.* XIV. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 3. *& ver. quaest.* XX. *art.* 2. *c. fi. & art.* 3. *& opusc.* II. *cap.* CCXVI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita, vel infusa praeter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed praesente cognitione perfecta, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit aenigmaticam visionem fidei, ut patet I. ad Cor. XIII. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est (art. praec.) videtur quod non potuerit in eo esse alia scientia indita.

2. Praeterea. Imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem; sicut opinio, quae est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quae est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio, sicut habito termino, non est necessarius motus. Cum ergo cognitio quaecumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, & sicut dispositio ad terminum, videtur quod cum Christus habuerit cognitionem beatam, non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Praeterea. Sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, & aliam minus perfectam. Ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem, & aliam minus perfectam: & sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Colos. II. 3. quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiae, & scientiae absconditi*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. I. hu. quaest.) decebat ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia

mnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædam formæ completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur in III. de Anima (tex. 32. & 38.) Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, inquantum per Verbum Dei animæ Christi sibi personaliter unitæ impressæ sunt species intelligibiles ad omnia ad quæ intellectus possibilis est in potentia; sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum II. super Gen. ad lit. (cap. VIII.) Et ideo sicut in Angelis secundum eumdem Augustinum (IV. sup. Gen. ad lit. cap. XXII. XXIV. & XXX.) ponitur duplex cognitio; una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo; & alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita præter scientiam divinam, & increatam, est in Christo secundum eius animam scientia beata, qua cognoscit Verbum, & res in Verbo; & scientia infusa, sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas.

Ad primum ergo dicendum, quod visio imperfecta fidei in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quod de ratione fidei est ut sit de non visis, ut in secunda parte dictum est (2. 2. quæst. 1. art. 4.) Sed cognitio quæ est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

Ad secundum dicendum, quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: uno modo sicut via ducens ad perfectionem; alio modo sicut effectus a perfectione procedens: per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ: & similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur; qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quæ est per causam: quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. XII. art. 2.) sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatæ sicut intelligibile intelligenti: quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet quin cum hac forma superexcedente simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

ARTICULUS IV. 67

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam.

Inf. quæst. XII. *art.* 2. *&* *quæst.* XV. *art.* 8. *&* *opusc.* II. *cap.* CCXV. *&* *III. dist.* XIV. *quæst.* 3. *art.* 3. *quæst.* 5. *ad* 3. *&* XVIII. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 5. *&* *verit. quæst.* XX. *art.* 3. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quicquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam: non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur: dicitur enim Ioan VII. 15. *Mirabantur Iudæi dicentes: Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Præterea. Ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est (art. præc.) Ergo non potuerunt supervenire eius animæ aliquæ species acquisitæ.

3. Præterea. In eo qui iam habet habitum scientiæ, per ea quæ a sensu accipit, non acquiritur novus habitus (quia sic duæ formæ eiusdem speciei simul essent in eodem;) sed habitus qui prius inerat, confirmatur, & augetur. Ergo cum Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quod per ea quæ sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est quod Hebr. V. 8. dicitur: *Cum*

Cum esset Filius Dei, didicit ex his quae passus est, obedientiam: Glossa (interl. Haym.) „ idest expertus est. " Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quae est scientia acquisita.

Respondeo dicendum, quod, ut ex supra dictis patet (art. 1. hu. quaest.) nihil eorum quae Deus in nostra natura plantavit, defuit humanae naturae assumptae a Dei Verbo. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere, quod in anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus, & natura nihil frustra faciunt, ut Philosophus dicit in I. de caelo (tex. 31. & Lib. II. tex. 59.) multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem; cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in II. de caelo (tex. 17.) Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus: unde dicitur in III. de Anima (tex. 18.) quod intellectus agens est *quo est omnia facere*. Sic igitur necesse est dicere, quod in Christo fuerint aliquae species intelligibiles, per actionem intellectus agentis in intellectu possibili eius receptae; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.

Et ideo quamvis aliter alibi scripserim (III. sent. quaest. III. art. 3. quaest. 5.) dicendum est, in Christo fuisse scientiam acquisitam, quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subiecti recipientis, sed etiam eo parte causae agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animae humanae connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animae humanae secundum lumen desuper infusum; qui modus cognoscendi est proportionatus naturae angelicae. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria, & connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est (quaest. XII. art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo, & addiscendo; modus qui est per inventionem, est praecipuus; modus autem qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in I. Ethic. (cap. IV. in fin.) *Ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit; bonus autem rursus est ille qui bene dicenti obedit*. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam; praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Ioel II. *Laetamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae*.

Ad secundum dicendum, quod humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora: & secundum hunc respectum anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus eius est ad inferiora, idest ad phantasmata, quae sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur, non quin prima plenitudo mentis humanae sufficeret secundum seipsam, sed oportebat eam perfici etiam secundum (*a*) comparationem ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod alia ratio est de habitu acquisito, & de habitu infuso: nam habitus scientiae acquiritur per comparationem humanae mentis ad phantasmata, unde secundum eamdem rationem non potest alius habitus iterato acquiri; sed habitus scientiae infusae est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

QUAESTIO X.

De scientia beata animae Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualibet praedictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte (quaest. XIV.) restat nunc dicendum de aliis tribus: primo de scientia beata; secundo de scientia indita; tertio de scientia acquisita.

Sed quia etiam de scientia beata, quae in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte (quaest. XII.) hic illa sola videntur dicenda quae proprie pertinent ad animam Christi.

Circa hoc ergo quaeruntur quatuor.

Primo, utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam.

Se-

(*a*) *Ita mss. & edit. passim. Al.* conformationem.

Secundo, utrum in Verbo cognoverit omnia.

Tertio, utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita.

Quarto, utrum videat Verbum, sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

ARTICULUS I. 68

Utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam.

III. dist. XIV. *art.* 2. *quaest.* I. *&* 2. *& ver. quaest.* XX. *art.*4. *&* 5. *c. & quaest.* II. *art.* I. *c. & opusc.* II. *cap.*CCXVI. *& I. Timoth.* VI. *lect.*3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi comprehenderit, & comprehendat Verbum, sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus (Lib. I. de summo bono cap. III.) quod *Trinitas sibi sola nota est, & homini assumpto*. Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui quae est sanctae Trinitati propria. Huiusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Praeterea. Magis est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus dicit in III Lib. (orth. Fid. cap.VI .cir. med.) *tota Divinitas in una personarum est unita humanae naturae in Christo*. Multo ergo magis tota natura divina videtur ab anima Christi; & ita videtur quod anima Christi comprehenderit divinam essentiam.

3. Praeterea. Illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit in I. de Trin. (implic. cap. XIII.) Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam; & ita videtur quod anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib.LXXXIII. Qq. (quaest. XIV. in princ.) *Quod se comprehendit, finitum est sibi*. Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quaest. II. art. I.& 6.) sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturae inconfusa permanserit, ita scilicet quod *increatum manserit increatum, & creatum manserit infra limites creaturae*, sicut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. III. ad fin. & cap. IV.) Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte ostensum est (quaest. XII. art. I. 4. & 7.) eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod homo assumptus (a) connumeratur divinae Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimae cognitionis prae ceteris creaturis.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam in unione, quae est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum, sive naturam divinam; quae quamvis tota unita fuerit humanae naturae in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus Divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum(CXXXVI. al. III. aliqnant. a princ.) *Scire te volo, non hoc christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni, ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit*. Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt; non tamen eam comprehendit: quia non totaliter eam videt, idest non ita perfecte sicut visibilis est, ut in prima parte expositum est (quaest. XII. art. 7.)

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia quae dicuntur de Filio Dei secundum divinam naturam, etiam dicuntur de filio hominis propter identitatem suppositi. Et secundum hoc vere potest dici, quod filius hominis est comprehensor divinae essentiae, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam: per quem etiam modum potest dici, quod filius hominis est creator.

(a) *Al.* conformatur.

AR-

ARTICULUS II. 69

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia.

III. dist. XII. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* 2. & *art.* 4. *ad* 3. & 4. & *ver. quaest.* VIII. *art.* 4. *c.* & *quaest.* XX. *art.* 4. & 5. & *quol.* III. *quaest.* II. *art.* I. *c.* & *opusc.* II. *cap.* CCXVI. & *opusc.* IX. *quaest.* LXXXI.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marci XIII. 32. *De die autem illa nemo scit, neque Angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater.* Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Praeterea. Quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Praeterea. Quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quae scit Verbum, sequeretur quod scientia animae Christi aequaretur scientiae divinae, creatum videlicet increato: quod est impossibile.

Sed contra est quod super illud Apocal. V. *Dignus est agnus qui occisus est, accipere Divinitatem, & sapientiam*, Glossa (ord.) dicit, „ idest omnium cognitio„ nem. "

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur, an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly *omnia* potest dupliciter accipi. Uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quae quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est, quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem, & ad eius dignitatem spectant quodammodo omnia, inquantum ei subiecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium iudex constitutus a Deo, *quia filius hominis est*, ut dicitur Ioan. V. & ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumque tempus, & etiam hominum cogitatus, quorum est iudex; ita ut quod de eo dicitur Ioan. II. 25. *Ipse enim sciebat quid esse in homine*, possit intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animae eius, quam habet in Verbo. Alio modo ly *omnia* potest accipi magis large, ut extendatur non solum ab omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia, numquam reducenda, vel reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina: & huiusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, & per consequens divinam essentiam. Virtus enim qualibet cognoscitur per cognitionem omnium in quae potest. Quaedam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae: & huiusmodi omnia scit anima Christi in Verbo: comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam, & per consequens potentiam, & virtutem, & omnia quae sunt in potentia creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum intellexerunt Arius, & Eunomius, non quantum ad scientiam animae, quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est (quaest. IX. art. I.) sed quantum ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre quantum ad scientiam. Sed istud stare non potest: quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Ioan. I. & inter alia facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem, & horam iudicii, quia non facit scire: interrogatus enim super hoc ab Apostolis Act. I. hoc eis noluit revelare; sicut e contrario legitur Genesis XXII. 12. *Nunc cognovi quod timeas Deum*, idest nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire, quia huiusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, *nisi Pater*, datur intelligi, quod Filius cognoscit, & non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam: quia, ut Chrysostomus argumentatur (hom. LXXVIII. in Matth. aliquant. a princ.) si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat iudicare, quod est ma-

maius, multo magis datum est ei scire quod minus est, scilicet tempus iudicii. Origenes tamen (tract. xxx. in Matth. vers. fin.) hoc exponit de Christo secundum corpus eius, quod est Ecclesia, quæ hoc tempus ignorat. Quidam autem dicunt, hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de filio naturali.

Ad secundum dicendum, quod Deus intantum perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quod eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia, non solum quæ sunt in actu secundum quodcumque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis, sed etiam omnia quæcumque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in I. habitum est (quæst xiv. art. 9.) Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis; non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ: & ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

Ad tertium dicendum, quod quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiæ visionis, quam Deus habet in seipso, quantum ad numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi: quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi: licet, absolute loquendo, scientia divina excedat scientiam animæ Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS III. 70

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita.

I. *P. quæst.* xiv. *art.* 12. *&* III. *dist.* xiv. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 4. *ad* 2. *& verit quæst.* xx. *art.* 4. *c. & ad* 1. 2. *&* 5. *& quol.* III. *quæst.* 11. *art.* 1. *& op.* IX. *quæst.* lxxxi.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in III. Physicor. (tex. 63.) quod *infinitum est cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra accipere*. Impossibile autem est definitionem a definito separari, quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.

2. Præterea. Infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita: est enim capacitas eius finita, cum sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea. Infinito non potest esse aliquid maius. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animæ Christi, ut dictum est (art. præc.) Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Sed contra. Anima Christi cognoscit totam suam potentiam, & omnia in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud I. Ioan. II. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi*. Ergo anima Christi cognoscit infinita.

Respondeo dicendum, quod scientia non est nisi entis, eo quod ens, & verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens: uno modo simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX. Metaph. (tex. 20.) unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu; non autem secundum quod est in potentia; scientia primo & principaliter respicit ens actu, secundario autem respicit ens in potentia: quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit:

Quantum igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita: quia non sunt infinita in actu, etiamsi accipiantur omnia, quæcumque sunt in actu, secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis, & corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus non solum eorum quæ sunt absque generatione, & corruptione, sed etiam generabilium, & corruptibilium.

Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita: scit enim, ut dictum est (art. præc.) omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Unde cum in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligen-

ligentiæ, non autem ſcientiæ viſionis.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum, ſicut in prima parte dictum eſt (quæſt. VII. art. 1.) dupliciter dicitur. Uno modo ſecundum rationem formæ; & ſic dicitur infinitum negative, ſcilicet id quod eſt forma, vel actus non limitatus per materiam, vel ſubiectum, in quo recipiatur: & huiuſmodi infinitum, quantum eſt de ſe, eſt maxime cognoſcibile propter perfectionem actus, licet non ſit comprehenſibile a potentia finita creaturæ: ſic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Chriſti cognoſcit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum ſecundum rationem materiæ: quod quidem dicitur privative, ex hoc ſcilicet quod non habet formam quam natum eſt habere: & per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex ſui ratione eſt ignotum, quia ſcilicet eſt quaſi materia cum privatione formæ, ut dicitur III. Phyſ. (tex. 65.) Omnis autem cognitio eſt per formam, vel actum. Sic ergo ſi huiuſmodi infinitum cognoſci debeat ſecundum modum ipſius cogniti, impoſſibile eſt quod cognoſcatur. Eſt enim modus ipſius ut accipiatur pars eius poſt partem; ut dicitur in III. Phyſ. (tex. 62. & 63.) Et hoc modo verum eſt quod eius quantitatem accipientibus, ſcilicet parte accepta poſt partem, ſemper eſt aliquid extra accipere. Sed ſicut materialia poſſunt accipi ab intellectu immaterialiter, & multa unite; ita infinita poſſunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, ſed quaſi finite; ut ſic ea quæ ſunt in ſeipſis infinita, ſint in intellectu cognoſcentis finita. Et hoc modo anima Chriſti ſcit infinita, inquantum ſcilicet ſcit ea non diſcurrendo per ſingula, ſed in aliquo uno; puta in aliqua creatura, in cuius potentia exiſtunt infinita, & principaliter in ipſo Verbo.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe infinitum uno modo quod eſt alio modo finitum; ſicut ſi imaginemur in quantitatibus ſuperficiem quæ ſit ſecundum longitudinem infinita, ſecundum latitudinem autem finita. Sic igitur ſi eſſent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem ſecundum aliquid, ſcilicet ſecundum multitudinem; ſecundum tamen eſſentiæ rationem haberent finitatem, eo quod omnium eſſentia eſſet limitata ſub ratione unius ſpeciei. Sed id quod eſt ſimpliciter infinitum, ſecundum eſſentiæ rationem, eſt Deus, ut in I. Parte dictum eſt (quæſt. VII. art. 2.) Proprium autem obiectum intellectus eſt *quod quid eſt*, ut dicitur III. de Anima (tex. 26.) ad quod pertinet ratio ſpeciei. Sic igitur anima Chriſti, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod eſt ſimpliciter infinitum ſecundum eſſentiam, ſcilicet Deum, attingit quidem, ſed non comprehendit, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Id autem infinitum quod in creaturis eſt in potentia, poteſt comprehendi ab anima Chriſti: quia comparatur ad ipſam ſecundum eſſentiæ rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noſter intelligit univerſale, puta naturam generis, vel ſpeciei, quod quodammodo habet infinitatem, inquantum poteſt de infinitis prædicari.

Ad tertium dicendum, quod id quod eſt infinitum omnibus modis, non poteſt eſſe niſi unum. Unde & Philoſophus dicit in I. de cælo (tex. 2. & 3.) quod quia corpus eſt ad omnem partem dimenſionatum, impoſſibile eſt eſſe plura corpora infinita. Si tamen aliquid eſſet infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet eſſe plura talia infinita; ſicut ſi intelligeremus plures lineas infinitas ſecundum longitudinem protractas in aliqua ſuperficie finita ſecundum latitudinem.

Quia igitur infinitum non eſt ſubſtantia quædam, ſed accidit rebus quæ dicuntur infinitæ, ut dicitur III. Phyſic. (tex. 37. & 38.) ſicut infinitum multiplicatur ſecundum diverſa ſubiecta, ita neceſſe eſt quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique illorum ſecundum illud ſubiectum. Eſt autem quædam proprietas infiniti quod infinito non ſit aliquid maius. Sic igitur ſi accipiamus unam lineam infinitam, in illa non eſt aliquid maius infinito: & ſimiliter ſi accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifeſtum eſt quod uniuſcuiuſque earum partes ſunt infinitæ. Oportet ergo quod omnibus illis partibus infinitis non ſit aliquid maius in illa linea; tamen in alia linea, & in tertia erunt plures partes etiam infinitæ præter iſtas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere: nam ſpecies numerorum parium ſunt infinitæ, & ſimiliter ſpecies numerorum imparium; & tamen numeri pares, & impares ſunt plures quam pares. Sic igitur dicendum eſt quod infinito ſimpliciter, & quoad omnia nihil eſt maius; infinito autem ſecundum quid determinatum non eſt aliquid ma-

maius in illo ordine; poteſt tamen accipi aliquid aliud maius extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita ſunt in potentia creaturæ; & tamen plura ſunt in potentia Dei quam in potentia creaturæ. Et ſimiliter anima Chriſti ſcit infinita ſcientia ſimplicis intelligentiæ; plura tamen ſcit Deus ſecundum hunc ſcientiæ, vel intelligentiæ modum.

ARTICULUS IV. 71

Utrum anima Chriſti videat Verbum, ſive divinam eſſentiam, clarius qualibet alia creatura.

Sup. quæſt. IX. *art.* 2. *c.* & *inf. quæſt.* XI. *art.* 5. *ad* 1.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod anima Chriſti non perfectius videat Verbum quam quælibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis eſt ſecundum medium cognoſcendi; ſicut perfectior eſt cognitio quæ habetur per medium ſyllogiſmi demonſtrativi, quam quæ habetur per medium ſyllogiſmi dialectici. Sed omnes beati vident Verbum immediate per ipſam divinam eſſentiam, ut in I. Parte dictum eſt (quæſt. XII. art. 2.) Ergo anima Chriſti non perfectius videt Verbum quam quælibet alia creatura.

2. Præterea. Perfectio viſionis non excedit potentiam viſivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis eſt anima Chriſti, eſt infra potentiam intellectivam Angeli, ut patet per Dionyſium IV. cap. cæl. Hier. (ante med.) Ergo anima Chriſti non perfectius videt Verbum quam Angeli.

3. Præterea. Deus in infinitum perfectius videt Verbum ſuum quam anima Chriſti. Sunt ergo infiniti gradus medii poſſibiles inter modum quo Deus videt Verbum ſuum, & inter modum quo anima Chriſti videt Verbum ipſum. Ergo non eſt aſſerendum, quod anima Chriſti perfectius videat Verbum, vel eſſentiam divinam, quam quælibet alia creatura.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. 1. 20. quod *Deus conſtituit Chriſtum ad dexteram ſuam in cæleſtibus ſupra omnem Principatum, & Poteſtatem, & Virtutem, & Dominationem, & omne nomen quod nominatur, non ſolum in hoc ſæculo, ſed etiam in futuro*. Sed in illa cæleſti gloria tanto aliquis eſt ſuperior, quanto perfectius cognoſcit Deum. Ergo anima Chriſti perfectius videt Deum quam quævis alia creatura.

Reſpondeo dicendum, quod viſio divinæ eſſentiæ convenit omnibus beatis ſecundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei, ſecundum illud Eccli. 1. 5. *Fons ſapientiæ, Verbum Dei in excelſis*. Huic autem Verbo Dei propinquius coniungitur anima Chriſti, quæ eſt unita Verbo in perſona, quam quævis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipſo Verbo, quam quæcumque alia creatura. Et ideo præ ceteris creaturis perfectius videt ipſam primam veritatem, quæ eſt Dei eſſentia: unde dicitur Ioan. 1. 14. *Vidimus gloriam eius, quaſi Unigeniti a Patre plenum* non ſolum *gratiæ*, ſed etiam *veritatis*.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis, quantum eſt ex parte cogniti, attenditur ſecundum medium; ſed quantum eſt ex parte cognoſcentis, attenditur ſecundum potentiam, vel habitum. Et inde eſt quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoſcit aliquam concluſionem quam alius. Et per hunc modum anima Chriſti, quæ abundantiori repletur lumine, perfectius cognoſcit divinam eſſentiam quam alii beati, licet omnes ipſam Dei eſſentiam videant per ſeipſam.

Ad ſecundum dicendum, quod viſio divinæ eſſentiæ excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ, ut in prima parte dictum eſt (quæſt. XII. art. 4.) Et ideo gradus in ipſa attenduntur magis ſecundum ordinem gratiæ in quo Chriſtus eſt excellentiſſimus, quam ſecundum ordinem naturæ, ſecundum quem natura angelica præfertur humanæ.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt de gratia (quæſt. VII. art. 12.) quod non poteſt eſſe maior gratia quam gratia Chriſti per reſpectum ad unionem Verbi: idem etiam dicendum eſt & de perfectione divinæ viſionis; licet abſolute conſiderando, poſſit eſſe aliquis gradus ſublimior ſecundum infinitatem divinæ potentiæ.

QUAESTIO XI.

De scientia indita, vel infusa animae Christi,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de scientia indita, vel infusa animae Christi: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia.

Secundo, utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata.

Tertio, utrum haec scientia fuerit collativa.

Quarto de comparatione huius scientiae ad scientiam angelicam.

Quinto, utrum fuerit scientia habitualis.

Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus.

ARTICULUS I. 72

Utrum secundum scientiam inditam, vel infusam Christus omnia sciat.

Inf. quaest. XII. *art.* I. *c. & ad* 3. *&* III. *dist.* XIV. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* I. *& quaest.* 4. *cor. & quaest.* 5. *ad* 2. *& ver. quaest.* XX. *art.* 6. *& opusc.* II. *cap.* CCXVI.

AD primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Haec enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus eius. Sed intellectus possibilis animae humanae non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola in quae potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium activum ipsius; quae quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit Christus ea quae naturalem rationem excedunt.

2. Praeterea. Phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in III. de Anima (implic. tex. 18. 31. & 39.) Sed non pertinet ad perfectionem visivae potentiae cognoscere ea quae sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiae separatae. Sic ergo cum huiusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animae intellectivae ipsius, videtur quod per huiusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Praeterea. Ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quod per huiusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.

Sed contra est quod dicitur Isa. XI. quod *replebit eum Spiritus sapientiae, & intellectus, scientiae, & consilii*: sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia: nam ad *sapientiam* pertinet cognitio omnium divinorum; ad *intellectum* autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad *scientiam* autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad *consilium* autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus secundum scientiam inditam sibi per Spiritum sanctum habuerit omnium cognitionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est (quaest. IX. art. I.) conveniens fuit ut anima Christi omnino esset perfecta per hoc quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale: & haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis; sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas: secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum Spiritus sancti: omnia enim ista abundantius, & plenius ceteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est (quaest. praec.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia naturali ani-

animæ intellectivæ, quæ scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quod anima humana in statu huius vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitæ anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in I. Parte dictum est (quæst. lxxxix. art. 1. & 2.) & hoc præcipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor: unde anima eius poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. vii cir. fi.) Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, & providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia præsentia, præterita, & futura.

ARTICULUS II. 73

Utrum Christus hac scientia uti potuerit, non convertendo ad se phantasmata.

Inf. art. 4. *& quæst.* xxxiv. *art.* 2. *ad* 3. *& III. dist.* xiv. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 2. *&* 3. *c. & ver. quæst.* xx. *art.* 3. *ad* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata. Quia, ut dicitur III. de Anima (implic. tex. 18. 31. & 39.) phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva eius potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Præterea. Anima Christi est eiusdem naturæ cum animabus nostris: alioquin ipse non esset eiusdem speciei nobiscum, contra id quod Apostolus dicit Philip. II. 7. quod *est in similitudinem hominem factus*. Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3. Præterea. Sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi: quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Sed contra est quod anima Christi cognovit quædam quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere, non convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quod Christus statu ante passionem fuit simul viator, & comprehensor, ut infra magis patebit (quæst. xv. art. 10.) & præcipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, inquantum fuit passibile; conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde & post resurrectionem ex anima gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, & quodammodo ei subiecta, & ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ & ante resurrectionem, & post intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quæ plene habuit facultatem comprehensoris.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiæ visivæ est cognoscere colores; finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus, & in phantasmatibus secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo quantum ad hoc ad quod aspicit utra-

traque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere. Finis tamen proprius alicuius rei semper est unus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore; intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscre absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quod licet anima Christi fuerit eiusdem naturæ cum animabus nostris; habuit tamen aliquem statum quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quod licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata; poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipsa; præsertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

ARTICULUS III. 74

Utrum hæc scientia fuerit collativa.

III. *dist.* XIV. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 3. & *ver. quæst.* XX. *art.* 3. *ad* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. ad fi. & Lib. II. cap. XXII. a med.) *In Christo non dicimus consilium, neque electionem*. Non autem removentur hæc a Christo, nisi inquantum important collationem, & discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa, vel discursiva.

2. Præterea. Homo indiget collatione, & discursu rationis ad inquirenda ea quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Non ergo in ea fuit scientia discursiva, vel collativa.

3. Præterea. Scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui Angelis conformantur, ut dicitur Matth. XXII. Sed in Angelis non est scientia discursiva, seu collativa, ut patet per Dionysium VII. cap. de div. Nom. (inter princ. & med. lect. 2.) Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiva, seu collativa.

Sed contra est quod Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est (quæst. V. art. 3.) Propria autem operatio animæ rationalis est conferre, & discurrere de uno in alliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva, vel collativa.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia potest esse discursiva, vel collativa dupliciter. Uno modo quantum ad scientiæ acquisitionem; sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, vel e converso. Et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva, vel collativa: quia hæc scientia, de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva, vel collativa quantum ad usum; sicut interdum scientes ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam iam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa, & discursiva: poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat; sicut Matth. XVII. cum Dominus quæsisset a Petro, a quibus Reges terræ tributum acciperent, a filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quod alienis, conclusit: *Ergo liberi sunt filii*.

Ad primum ergo dicendum, quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione, & per consequens electio, quæ in sui ratione tale consilium includit; non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de discursu, & collatione, prout ordinantur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quod beati conformantur Angelis quantum ad dona gratiarum; manet tamen differentia quæ est secundum naturam: & ideo uti collatione, & discursu, est connaturale animabus beatorum, non autem Angelis.

AR-

ARTICULUS IV. 75

Utrum hæc ſcientia in Chriſto fuerit maior ſcientia Angelorum.

Sup. quæſt. x. *art.* 4. *& inf. art.* 6. *ad* 1. *& quæſt.* lix. *art.* 6. *c. &* III. *diſt.* xiv. *quæſt.* 1. *art.* 1. *quæſt.* 2. *ad* 1. *& art.* 2. *quæſt.* 2. *c. & art.* 3. *quæſt.* 2. *c. & ver. quæſt.* xx. *art.* 3. *c. & art.* 4. *c. &* 6. *corp. & opuſc.* 11. *cap.* ccxvi.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod huiuſmodi ſcientia in Chriſto fuerit minor quam in Angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana ſecundum ordinem naturæ eſt infra naturam angelicam. Cum igitur ſcientia de qua nunc loquimur, ſit indita animæ Chriſti ad perfectionem ipſius, videtur quod huiuſmodi ſcientia fuerit infra ſcientiam qua perficitur natura angelica.

2. Præterea. Scientia animæ Chriſti fuit aliquo modo collativa, & diſcurſiva: quod non poteſt dici de ſcientia angelica. Ergo ſcientia animæ Chriſti fuit inferior ſcientia Angelorum.

3. Præterea. Quanto aliqua ſcientia eſt magis immaterialis, tanto eſt potior. Sed ſcientia Angelorum eſt immaterialior quam ſcientia animæ Chriſti: quia anima Chriſti eſt actus corporis, & habet converſionem ad phantaſmata; quod de Angelis dici non poteſt. Ergo ſcientia Angelorum eſt potior quam ſcientia Chriſti.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit Hebr. 11. 9. *Eum autem qui modico quam Angeli minoratus eſt, videmus Ieſum propter paſſionem mortis gloria, & honore coronatum*: ex quo apparet quod propter ſolam paſſionem mortis dicatur Chriſtus ab Angelis minoratus. Non ergo propter ſcientiam.

Reſpondeo dicendum, quod ſcientia indita animæ Chriſti poteſt dupliciter conſiderari: uno modo ſecundum illud quod habuit a cauſa influente; alio modo ſecundum id quod habuit ex ſubiecto recipiente. Quantum igitur ad primum, ſcientia indita animæ Chriſti fuit multo excellentior quam Angelorum ſcientia & quantum ad multitudinem cognitorum, & quantum ad ſcientiæ certitudinem: quia lumen ſpirituale gratiæ, quod eſt inditum animæ Chriſti, eſt multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad ſecundum, ſcientia indita animæ Chriſti eſt infra ſcientiam angelicam, ſcilicet quantum ad modum cognoſcendi, qui eſt naturalis animæ humanæ, qui ſcilicet eſt per converſionem ad phantaſmata, & per collationem, & diſcurſum.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS V. 76

Utrum hæc ſcientia fuerit habitualis.

III. diſt. xiv. *quæſt.* 1. *art.* 1. *quæſt.* 2. *&* 3. *& ver. quæſt.* xx. *art.* 2.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non fuerit habitualis ſcientia. Dictum eſt enim (quæſt. ix. art. 1.) quod animam Chriſti decuit maxima perfectio ſcientiæ. Sed maior eſt perfectio ſcientiæ exiſtentis in actu quam exiſtentis in potentia, vel habitu. Ergo conveniens fuiſſe videtur quod omnia ſciret in actu. Non ergo habuit habitualem ſcientiam.

2. Præterea. Cum habitus ordinetur ad actum, fruſtra videtur eſſe habitualis ſcientia, quæ numquam in actum reducitur. Cum autem Chriſtus ſciverit omnia, ſicut iam dictum eſt (quæſt. x. art. 2.) non potuiſſet actu omnia illa conſiderare, unum poſt aliud cogitando, quia infinita non eſt enumerando pertranſire. Fruſtra igitur fuiſſet in eo quorumdam ſcientia habitualis: quod eſt inconveniens. Habuit ergo actualem ſcientiam omnium quæ ſcivit, & non habitualem.

3. Præterea. Scientia habitualis eſt quædam perfectio ſcientis. Perfectio autem eſt nobilior perfectibili. Si igitur in anima Chriſti fuiſſet aliquis habitus ſcientiæ creatus, ſequeretur quod aliquid creatum eſſet nobilius quam anima Chriſti. Non igitur in anima Chriſti fuit ſcientia habitualis.

Sed contra. Scientia Chriſti, de qua nunc loquimur, univoca fuit ſcientiæ noſtræ, ſicut & anima eius fuit unius ſpeciei cum anima noſtra. Sed ſcientia noſtra eſt in genere habitus. Ergo & ſcientia Chriſti fuit habitualis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) modus huius ſcientiæ inditæ animæ Chriſti fuit conveniens ipſi ſubiecto recipienti. Nam receptum eſt in recipiente per modum

recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam, & actum completum est habitus. Eiusdem autem generis sunt medium, & extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animæ humanæ est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est, quod scientia indita animæ Christi fuit habitualis; & poterat ea uti quando volebat.

Ad primum ergo dicendum, quod in anima Christi fuit duplex cognitio, & utraque suo modo perfectissima. Uno quidem excedens modum naturæ humanæ, quia scilicet videt Dei essentiam, & alia in ipsa; & hæc fuit perfectissima simpliciter: & talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quæ hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanæ naturæ, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur: & hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed perfectissima in genere humanæ cognitionis: unde non oportuit quod esset semper in actu.

Ad secundum dicendum, quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit. Voluntas autem indeterminate se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra, licet non in omnia actualiter tendat; dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco, & tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum, quæ habitui subiacent; dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundum exigentiam negotiorum, & temporis.

Ad tertium dicendum, quod bonum, sicut & ens, dupliciter dicitur. Uno modo simpliciter: & sic bonum, & ens dicitur substantia, quæ in suo esse, & sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens, & bonum secundum quid: & hoc modo dicitur ens, & bonum accidens, non quia ipsum habeat esse, & bonitatem, sed quia eius subiectum est ens, & bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior, aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid; cum tota bonitas habitualis scientiæ cedat in bonitatem subiecti.

ARTICULUS VI. 11

Utrum hæc scientia fuerit distincta per diversos habitus.

III. dist. XIV. quæst. 1. art. 3. quæst. 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita: unde & Angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est (quæst. lv. art. 3.) Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Præterea. Fides nostra derivatur a scientia Christi: unde dicitur Hebr. XII. 2. *Aspicientes in auctorem fidei, & consummatorem Iesum.* Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est (2. 2. quæst. IV. art. 6.) Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.

3. Præterea. Scientiæ distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiæ.

Sed contra est quod Zachar. III. 9. dicitur, quod *super lapidem unum*, idest Christum, *sunt septem oculi*. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. & 4. hu. quæst.) scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ ut recipiat species in minori universalitate quam Angeli; ita scilicet quod diversas naturas specificas per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sint diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera, inquantum scilicet ea quæ reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur; sicut dicitur in I. Posterior. (tex. 42.) quod *una scientia est quæ est unius generis subiecti*. Et ideo scientia indita animæ

Chri-

Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. hu. quæst.) scientia animæ Christi est perfectissima, & excedens Angelorum scientiam quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis; est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad huiusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

Ad secundum dicendum, quod fides nostra innititur primæ veritati: & ideo Christus est auctor fidei nostræ secundum divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

Ad tertium dicendum, quod lumen divinitus infusum est communis ratio intelligendi ea quæ divinitus revelantur, sicut & lumen intellectus agentis eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propria unumquodque: & secundum hoc oportuit esse diversos habitus scientiæ in anima Christi, ut dictum est (in cor. art.)

QUAESTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de scientia Christi acquisita, vel experimentali: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum secundum hanc scientiam cognoverit omnia.

Secundo, utrum in hac scientia profecerit.

Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit.

Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.

ARTICULUS I. 78

Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Huiusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2. Præterea. Homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subiecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit Christus.

3. Præterea. Quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita æqualis scientiæ infusæ, & scientiæ beatæ: quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Sed contra est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc eius scientia, si secundum eam non scivisset omnia: quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Respondeo dicendum, quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est (quæst. IX. art. 4.) propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu; sicut & scientia indita, vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in III. de Anima (text. 18.) Et ideo sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quæ intellectus possibilis est quocumque modo in potentia; ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarumdam aliarum rerum; cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, & causas per effectus, & similia per similia, & contraria per contraria. Sic igitur licet Christus non fuerit omnia expertus; ex his tamen quæ expertus est, in omnium devenit notitiam.

Ad secundum dicendum, quod licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia; fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis eius potuit in aliorum notitiam devenire per modum prædictum (in sol. præc.)

præc.) ſicut videndo corpora celeſtia, potuit comprehendere eorum virtutes, & effectus, quos habent in iſtis inferioribus, qui eius ſenſibus non ſubiacebant: & eadem ratione ex quibuſcumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum iſtam ſcientiam anima Chriſti non ſimpliciter cognovit omnia, ſed illa omnia quæ per lumen intellectus agentis homini ſunt cognoſcibilia. Unde per hanc ſcientiam non cognovit eſſentias ſubſtantiarum ſeparatarum, nec etiam ſingularia præterita, præſentia, & futura, quæ tamen cognovit per ſcientiam inditam, ut ſupra dictum eſt (in cor. art. & quæſt. præc.)

ARTICULUS II. 79

Utrum Chriſtus in hac ſcientia profecerit.

Su. quæſt. VII. *art.* II. *ad* 3. *& inf. art.* 3. *ad* 3. *& quæſt.* XV. *art.* 8. *&* III. *diſt.* XIII. *in exp. lit. fin. & diſt.* XIV. *quæſt.* I. *art.* 3. *quæſt.* 5. *& ver. quæſt.* XX. *art.* 6. *ad* 3. *& op.* II. *cap.* CCXVI. *& Ioan.* I. *lect.* 10 *fin. & Heb.* V.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſecundum hanc ſcientiam Chriſtus non profecerit. Sicut enim ſecundum ſcientiam beatitudinis, & ſecundum ſcientiam infuſam Chriſtus cognovit omnia; ita & ſecundum hanc ſcientiam acquiſitam, ut ex dictis patet (art. præc.) Sed ſecundum illas ſcientias non profecit. Ergo nec ſecundum iſtam.

2. Præterea. Proficere eſt imperfecti: quia perfectum additionem non recipit. Sed in Chriſto non eſt ponere ſcientiam imperfectam. Ergo ſecundnm hanc ſcientiam Chriſtus non profecit.

3. Præterea. Damaſcenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XXII.) *Qui proficere dicunt Chriſtum ſapientia, & gratia, ut additamentum ſenſus ſuſcipientem, non venerantur unionem quæ eſt ſecundum hypoſtaſim*. Sed impium eſt illam unionem non venerari. Ergo impium eſt dicere, quod ſcientia eius additamentum acceperit.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. II. 52. quod *Ieſus proficiebat ſapientia, & ætate, & gratia apud Deum, & homines*: & Ambroſius dicit (Lib. de incarn. Dom. cap. VII. a med.) quod *proficiebat ſecundum ſapientiam humanam*. Humana autem ſapientia eſt quæ humano modo acquiritur, ſcilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Chriſtus ſecundum hanc ſcientiam profecit

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt profectus ſcientiæ: unus quidem ſecundum eſſentiam, prout ſcilicet ipſe habitus ſcientiæ augetur; alius autem ſecundum effectum; puta ſi aliquis ſecundum eumdem & æqualem ſcientiæ habitum primo minora aliis demonſtret, & poſtea maiora, & ſubtiliora.

Hoc autem ſecundo modo manifeſtum eſt quod Chriſtus in ſcientia, & gratia profecit, ſicut & in ætate, quia ſcilicet ſecundum augmentum ætatis opera maiora faciebat, quæ ſcilicet maiorem ſcientiam, & gratiam demonſtrabant.

Sed quantum ad ipſum habitum ſcientiæ, manifeſtum eſt quod habitus ſcientiæ infuſæ in eo non eſt augmentatus; cum a principio plenarie fuerit ſibi omnium ſcientia infuſa; & multo minus ſcientia beata in eo augeri potuit: de ſcientia enim divina, quod non poſſit augeri, ſupra in prima parte dictum eſt (quæſt. XIV. art. 15.) Si igitur præter habitum ſcientiæ infuſum, non ſit in anima Chriſti aliquis habitus ſcientiæ acquiſitæ, ut quibuſdam videtur, & mihi aliquando viſum eſt (III. diſt. XIV. quæſt. I. art. 3. quæſt. 5.) nulla ſcientia in Chriſto augmentata fuit ſecundum eſſentiam, ſed ſolum per experientiam, ideſt converſionem ſpecierum intelligibilium inditarum ad phantaſmata. Et ſecundum hoc dicunt, quod ſcientia Chriſti profecit ſecundum experientiam, convertendo ſcilicet ſpecies intelligibiles inditas ad ea quæ de novo per ſenſum accepit. Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Chriſto deeſſet, cum extrahere ſpecies intelligibiles a phantaſmatibus ſit quædam naturalis actio hominis ſecundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Chriſto ponere. Et ex hoc ſequitur quod in anima Chriſti aliquis habitus ſcientiæ fuerit, qui per huiuſmodi abſtractionem ſpecierum potuerit augmentari; ex hoc ſcilicet quod intellectus agens poſt primas ſpecies intelligibiles abſtractas a phantaſmatibus poterat etiam alias & alias abſtrahere.

Ad primum ergo dicendum, quod tam ſcientia infuſa animæ Chriſti, quam ſcientia beata fuit effectus agentis infinitæ

nitæ virtutis, qui potest simul totum operari: & ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive: & ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim, & post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate: quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia, & ætate.

Ad secundum dicendum, quod hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus; licet non semper fuerit perfecta simpliciter, & secundum naturam: & ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet secundum quamcumque eius scientiam, & præcipue secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex unione ad Verbum; non autem intelligitur de augmento scientiæ quæ ex naturali agente causatur.

ARTICULUS III. 80

Utrum Christus aliquid ab homine didicerit.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. II. quod invenerunt eum in templo in medio doctorum *interrogantem illos, & respondentem*. Interrogare vero, & respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2. Præterea. Acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a rebus sensibilibus: quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu; in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est (art. præc.) Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.

3. Præterea. Christus secundum scientiam experimentalem non omnia a principio scivit, sed in ea profecit, ut dictum est (art. præc.) Sed quilibet audiens sermonem significativum alicuius, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quæ secundum hanc scientiam nesciebat.

Sed contra est quod dicitur Isa. lv. 4. *Ecce testem populis dedi eum, ducem, ac præceptorem gentibus*. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicuius hominis.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere id quod est primum movens, non movetur secundum illam speciem motus; sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est a Deo caput Ecclesiæ, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est (quæst. VIII. art. 3.) ut non solum omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit Ioan. XVIII. 37. *In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque homine doceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Origenes dicit super Luc. (hom. XVIII. & hom. XIX. ad fi.) *Dominus interrogabat, non ut aliquid addisceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno quippe doctrinæ fonte manat & interrogare, & respondere sapienter*. Unde & ibidem in Evangelio sequitur, quod *stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia, & responsis eius*.

Ad secundum dicendum, quod ille qui addiscit ab homine, non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus, quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus vocibus sensibilibus, tamquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualis scientiæ ipsius; ita creaturæ a Deo conditæ sunt signa sapientiæ eius. Unde dicitur Eccli. I. 10. quod *Deus effudit sapientiam super omnia opera sua*. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine; ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quod Iesus proficiebat in scientia experimentali, sicut & in ætate, ut dictum est (art. præc.) Sicut autem ætas opportuna requiritur, ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem; ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret eius ætati: & ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum, nisi illo tempore quo poterat

etiam per viam experientiæ talem scientiæ gradum attigisse. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. II. parum a Princ.) *Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra: quia iuxta rationis usum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta.*

ARTICULUS IV. 81

Utrum Christus aliquid acceperit ab Angelis.

Inf. quæst. XXX. *art.* 2. *ad* I. & III. *dist.* XIII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst* I. & *dist.* XIV. *art.* 3. *quæst.* 6.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. XXII. 43. quod *apparuit Christo Angelus de cælo confortans eum*. Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis, secundum illud Iob IV. 3. *Ecce docuisti plurimos, & manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui*. Ergo Christus ab Angelis edoctus est.

2. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. cæl. Hierar. (versus fin.) *Video enim quod & ipse Iesus supercælestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subiicitur Patris, & Dei per Angelos formationibus*. Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinæ subiici voluerit, per quam homines mediantibus Angelis erudiuntur.

3. Præterea. Sicut corpus humanum naturali ordine subiicitur corporibus cælestibus; ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subiectum fuit impressionibus cælestium corporum, passus est enim calorem in æstate, & in hieme frigus, sicut & alias humanas passiones. Ergo etiam eius mens humana subiacebat illuminationibus supercælestium spirituum.

Sed contra est quod Dionysius dicit VII. cap. cæl. Hier. (a med.) quod *supremi Angeli ad ipsum Iesum quæstionem faciunt, divinique illius operis, & pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt, & eos ipse Iesus sine medio docet*. Non est autem eiusdem docere, & doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.

Respondeo dicendum, quod sicut anima humana media est inter spirituales substantias, & res corporales; ita duobus modis nata est perfici: uno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo per scientiam inditam, sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum.

Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta: ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem; ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis: ex impressione vero superiori secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est Verbo in unitate personæ; ita supra communem modum hominum immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia, & gratia; non autem mediantibus Angelis, qui etiam ex influentia Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II. super Gen. ad lit. (cap. VIII.) Augustinus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ. Unde Beda dicit sup. Luc. (cap. XCII.) *In documento utriusque naturæ, & Angeli ei ministrasse, & eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio; sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur*; ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius dicit, Christum fuisse formationibus angelicis subiectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quæ circa eius incarnationem agebantur, & circa ministrationem eius in infantili ætate constituti. Unde ibidem subdit, quod *per medios Angelos nuntiatur Ioseph a Patre dispensata Iesu ad Aegyptum recessio, & rursum ad Iudæam de Aegypto traductio*.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicetur (quæst. XIV. art. I.) sed animam perfectam scientia, & gratia: & ideo corpus eius convenienter fuit subiectum impressioni cælestium corporum; anima vero eius non fuit subiecta impressioni cælestium spirituum.

QUAE-

QUAESTIO XIII.

De potentia animæ Christi,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de potentia animæ Christi: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum habuerit omnipotentiam simpliciter.

Secundo, utrum habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Tertio, utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Quarto, utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

ARTICULUS I. 82

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.

Inf. 3. *art. huius quæst. & quæst.* XXI. *art.* 1. *ad* 1. *&* I. *dist.* III. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 2. *&* III. *dist.* XIV. *quæst.* 1. *art.* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Ambrosius super Luc. (hab. in Glos. ord. sup. illud Luc. 1. *Hic erit magnus*:) *Potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus*. Sed hoc præcipue videtur esse secundum animam, quæ est potior pars hominis. Cum ergo Filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Præterea. Sicut potentia Dei est infinita, ita etiam eius scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam quæ scit Deus, quodam modo, ut supra dictum est (quæst. x. art. 2.) Ergo etiam habet omnium potentiam; & ita est omnipotens.

3. Præterea. Anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculativa. Ergo habet eorum quæ scit scientiam practicam, ut scilicet sciat facere ea quæ scit: & sic videtur quod omnia facere possit.

Sed contra. Illud quod est proprium Dei, non potest alicui creaturæ convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exod. xv. 2. *Iste Deus meus, & glorificabo eum*: & postea subditur: *Omnipotens nomen eius*. Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. II. art. 1. & 2.) in mysterio incarnationis ita facta est unio in persona, quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cuiuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus; vel est constituens ipsam rei naturam, in his scilicet quæ sunt composita ex materia, & forma. Unde manifestum est quod potentia activa cuiuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium v. cap. de div. Nom. (lect. 1. cir. med.) inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt habere rationem entis; quod est habere omnipotentiam; sicut & qualibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quod omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habuit ab æterno, per ipsam unionem personæ: ex qua factum est ut sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens; non quasi sit alia omnipotentia hominis quam Filii Dei, sicut nec alia Deitas; sed eo quod est una persona Dei, & hominis.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de scientia, & de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente; scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam vel formam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere: quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio; ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua, val ferrum calefacit per calorem

lorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est igitur ulterius considerandum, quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum: non enim calor in eadem perfectione, & virtute recipitur ab aqua, qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est quam natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eamdem perfectionem, & virtutem, secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animæ Christi est inferior scientia divina quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res quam anima Christi; & quantum etiam ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ; licet cognoscat omnia præsentia, præterita, & futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animæ Christi inditæ non adæquant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possint omnia agere quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit infinita vitute, cuius creatura non est capax. Nulla autem res est ad cuius cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ; quædam tamen sunt quæ non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio, & alia huiusmodi, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. xlv.) Et ideo anima Christi, quæ cum sit creatura, est virtutis finitæ, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiæ: & inter cetera manifestum est quod non potest creare seipsam.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit & scientiam practicam, & speculativam; non tamen oportet, quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas, vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur, quod formæ rerum, quæ sunt in intellectu, sint factivæ. Plus autem est habere formam, & imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam; sicut plus est lucere, & illuminare, quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat;) sed non habet huius rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

ARTICULUS II. 83

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

III. dist. XIV. *quæst.* I. *art.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse Matth. ult. 18. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra*. Sed nomine cæli, & terræ intelligitur omnis creatura, ut patet cum dicitur Genes. I. I. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Præterea. Anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quælibet creatura potest moveri ab aliqua creatura: dicit enim Augustinus in III. de Trin. (cap. IV. a princ.) quod *sicut corpora crassiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ, & spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem, & spiritus vitæ rationalis desertor, atque peccator per spiritum vitæ rationalem, pium, & iustum*. Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius VII. cap. cæl. Hier. (post med.) Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Præterea. Anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum, seu virtutum, sicut & ceteras gratias. Sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere; cum etiam miraculose cælestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in epist. ad Polycarpum (quæ est VII. parum a princ.) Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Sed contra est quod eiusdem est transmutare creaturas cuius est eas conservare.

re. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Heb. 1. 3. *Portans omnia verbo virtutis suæ*. Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animæ Christi.

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum: quæ triplex est: una quidem est naturalis, quæ scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturæ; alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali supra consuetum ordinem, & cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum; tertia autem est, secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil.

Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi: quæ dupliciter considerari potest: uno modo secundum propriam naturam, & virtutem sive naturalem, sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti.

Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam, & virtutem sive naturalem, sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animæ convenientes; puta ad gubernandum corpus, & ad disponendos humanos actus, & etiam ad illuminandum per gratiæ, & scientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quæ in cælis, sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant.

Sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit (sup. loc. Matth. cit. in arg.) *illi potestas data est qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit*, idest Christo, secundum quod homo. Dicitur autem sibi omnis potestas data, ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est (ar. præc. ad 1.) Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit Angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. (Hab. in Cat. aur. Div. Thomę.) Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem dicit Dominus sibi datam omnem potestatem in cælo, & in terra.

Ad secundum dicendum, quod licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, præter supremum Angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen immutatio omnis quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quædam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quæcumque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi, non autem secundum propriam naturam, & virtutem: quia quædam huiusmodi immutationum non pertinent ad animam neque quantum ad ordinem naturæ, neque quantum ad ordinem gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est in secunda parte (2. 2. quæst. CLXXVIII. art. 1. ad 1.) gratia virtutum, seu miraculorum datur animæ alicuius Sancti, non ut propria virtute ei conveniat miracula facere, sed ut per virtutem divinam huiusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissime data est animæ Christi, ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur Matth. x. 1. quod *convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, ut eicerent eos, & curarent omnem languorem, & omnem infirmitatem.*

ARTICULUS III. 84

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xx. in fin. & cap. XXIII.) quod *omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria: volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est &c.* Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia omnia quæ-

quæcumque voluit fecit. Ergo videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

2. Præterea. In Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam; in quo secundum originalem iustitiam, quam habuit in innocentiæ statu, corpus (a) habebat omnino subiectum animæ, ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Præterea. Ad imaginationem animæ naturaliter corpus immutatur; & tanto magis, quanto magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in prima parte habitum est (quæst. CXVII. art. III. ad 3.) Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam & quantum ad imaginationem, & quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed contra est quod dicitur Hebr. II. 17. quod *debuit per omnia fratribus assimilari*, & præcipue in his quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet quod valetudo corporis, & eius nutritio, & augmentum imperio rationis, seu voluntatis non subdantur: quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo secundum propriam naturam, & virtutem: et hoc modo sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu, & ordine naturæ; ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione: quia anima Christi secundum propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona: et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quam animæ Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem Christi divinam: quia, sicut ipse in præcedentibus dicit (cap. XIV. & cap. XV. a med.) *beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, & operari quæ propria*.

Ad secundum dicendum, quod non pertinebat hoc ad originalem iustitiam, quam Adam habuit in statu innocentiæ, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed cum sint tres status hominum, scilicet innocentiæ, culpæ, & gloriæ, sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, & de statu innocentiæ immunitatem a peccato; ita & de statu culpæ assumpsit necessitatem subiacendi pœnalitatibus huius vitæ, ut infra dicetur (quæst. XIV. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua, puta quantum ad casum de trabe in alto posita: quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur III. de Anima (tex. XLVIII. & seqq.) Similiter etiam quantum ad alterationem quæ est secundum calorem, & frigus, & alia consequentia: eo quod ex imaginatione consequenter natæ sint consequi animæ passiones, secundum quas movetur cor; & sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliæ vero dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis; puta figura manus, vel pedis, vel aliquid simile.

ARTICULUS IV. 85

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim Marci VII. quod ingressus domum neminem voluit scire, & non potuit latere. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.

2. Præterea. Præceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est (quæst. XIX. art. 12.) Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt: dicitur enim Matth. IX. 31.

(a) *Numquid* erat? *aut* qui *loco* in quo?

ix. 31. quod cæcis illuminatis comminatus est Iesus, dicens: *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt illum per totam terram illam*. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.

3. Præterea. Id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit a Patre, orando illud quod fieri volebat: dicitur enim Lucæ vi.12. quod *exiit in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei*. Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

Sed contra est quod dicit Augustinus (alius Auctor) in Lib. de quæstionibus veteris, & novi Testamenti (quæst. lxxvii. in princ.) *Impossibile est ut Salvatoris voluntas non impleatur; nec potest velle quod scit fieri non debere*.

Respondeo dicendum, quod anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo quasi per se implendum: et sic dicendum est, quod quicquid voluit, potuit: non enim conveniret sapientiæ eius ut aliquid vellet per se facere quod suæ virtuti non subiaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina, sicut resuscitationem proprii corporis, & alia huiusmodi miraculosa opera: quæ quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum Divinitatis, ut dictum est (art. ii. hu. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de quæstionibus veteris, & novi Testamenti (ut sup.) *quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim, quod illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere, invidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit: et ita factum est*. Vel potest dici, quod hæc voluntas Christi non fuit de eo quod per eam fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios, quod non subiacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in epistola Agathonis Papæ, quæ est recepta in sexta Synodo, (scilicet Constant. III. act. iv. a med.epist.) legitur: *Ergone ille omnium Conditor, ac Redemptor, in terris latere volens non potuit, nisi hoc ad humanam eius voluntatem, quam temporaliter est dignatus assumere, redigatur*?

Ad secundum dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XIX. Moral. (cap. xiv. a princ.) per hoc quod *Dominus præcepit taceri virtutes suas, servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, & tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti*. Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius, qui humanam gloriam refugiebat, secundum illud Joan.viii.50. *Ego gloriam meam non quæro*. Volebat tamen absolute, præsertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum propter aliorum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod Christus orabat & pro his quæ virtute divina fienda erant, & pro his etiam quæ humana voluntate erat facturus: quia virtus, & operatio animæ Christi dependebant a Deo, qui *operatur in nobis velle, & perficere*, ut dicitur Philip.ii.13.

QUAESTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis a Filio Dei,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit: et primo de defectibus corporis; secundo de defectibus animæ.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus.

Secundo, utrum assumpserit necessitatem his defectibus subiacendi.

Tertio, utrum hos defectus contraxerit.

Quarto, utrum omnes defectus assumpserit.

ARTICULUS I. 86

Utrum Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus.

III. *dist.* xv. *quæst.* i. *art.* i. *& dist.* xxii. *quæst.* ii. *art.* i. *quæst.* i. *cap.* & IV. *contr. cap.* lv. *& op.* ii. *cap.* ccxxvi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita & corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem & quantum ad gratiam, & quantum ad scientiam, ut supra dictum est (quæst. vii. art. 9. & quæst. ix. art. 1.) Ergo etiam corpus eius debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Præ-

2. Præterea. Anima Christi videbat Verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supradictum est (quæst. IX. art. 2.) & sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus: dicit enim Augustinus in epistola ad Dioscorum (CXVIII. al. LVI. ante med.) *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quæ est corpus, non beatitudo quæ fruentis, & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor*. Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, & absque omni defectu.

3. Præterea. Pœna consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundum illud I. Pet. II. 22. *Qui peccatum non fecit*. Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea. Nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum a proprio fine. Sed per huiusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis incarnationis. Primo quidem quia propter huiusmodi infirmitates homines ab eius cognitione impediebantur, secundum illud Isa. LIII. 2. *Desideravimus eum despectum, & novissimum virorum, virum dolorum, & scientem infirmitatem: & quasi absconditus vultus eius, & despectus: unde nec reputavimus eum*. Secundo quia sanctorum patrum desiderium non videtur impleri, ex quorum persona dicitur Isa. LI. 9. *Consurge, consurge, induere fortitudinem brachium Domini*. Tertio quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur & potestas diaboli posse superari, & humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, sive defectibus.

Sed contra est quod dicitur Heb. II. 18. *In eo in quo passus est ipse, & tentatus, potens est & eis qui tentantur, auxiliari*. Sed ad hoc venit ut nos adiuvaret: unde & David dicebat Ps. CXX. I. *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi*. Ergo conveniens fuit ut Filius Dei carnem assumpserit infirmitatibus humanis subiacentem, ut in ea possit pati, & tentari, & sic auxilium nobis ferre.

Respondeo dicendum, conveniens fuisse, corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus, & defectibus subiacere; & præcipue propter tria. Primo quidem quia ad hoc Filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alterius debitam in se suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames, sitis, & huiusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. V. 12. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors*. Unde conveniens fuit quantum ad finem incarnationis quod huiusmodi pœnalitates in nostra natura susciperet vice nostra, secundum illud Isa. LIII. 4. *Vere languores nostros ipse tulit*. Secundo propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichæi posuerunt. Et ideo, ut dicitur Philip. II. 7. *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo*. Unde & B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Ioan. XX. Tertio propter exemplum patientiæ quod nobis exhibet, passiones, & defectus humanos fortiter tolerando: unde dicitur Hebr. XII. 3. *Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes*.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio pro peccatis alterius habet quidem, quasi materiam, pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, & ex quo satisfactio efficaciam habet: non enim esset efficax satisfactio nisi ex caritate procederet, ut infra dicetur. (Vid. Supplem. quæst. XIV. art. 2.) Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum, & virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi; & quod corpus eius esset subiectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

Ad secundum dicendum, quod secundum naturalem habitudinem, quæ est inter animam & corpus, ex gloria animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati Divinitatis ipsius, ex qua factum

est

est quod beatitudo remaneret in anima, & non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili, secundum illud quod Damascenus dicit, Lib. III. orth. Fid. cap. xv. a med.) quod *beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati, & operari quae propria*.

Ad tertium dicendum, quod poena semper sequitur culpam actualem, vel originalem; quandoque quidem eius qui punitur, quandoque autem alterius, pro quo ille qui poenas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundum illud Isa. LIII. 5. *Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra*.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est (in cor. ar.) Et quamvis per huiusmodi infirmitates absconderetur eius Divinitas; manifestabatur tamen humanitas, quae est via ad Divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. v. 2. *Accessum habemus per Iesum Christum ad Deum*. Desiderabant autem antiqui patres in Christo non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam & diabolum vicit, & humanam infirmitatem sanavit.

ARTICULUS II. 87

Utrum Christus necessitatem his defectibus subiacendi assumpserit.

Inf. quaest. xv. *art.* 5. *& ad* 1. *& III. dist.* xv. *quaest.* 1. *art.* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subiacuerit. Dicitur enim Isa. LIII. 7. *Oblatus est, quia ipse voluit*; & loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subiacuit corporalibus defectibus.

2. Praeterea. Damascenus dicit in III. Lib. (ortd. Fid. cap. xx. in fin.) *Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria*. Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo huiusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Praeterea. Necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo huiusmodi defectus, seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. VIII. 3. *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati*. Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, & sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas. Una quidem coactionis, quae fit ab agente extrinseco: & haec quidem necessitas contrariatur & naturae, & voluntati; quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia; puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi.

Secundum igitur hanc necessitatem, quae consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis, & aliorum huiusmodi defectuum: quia, sicut dictum est (art. praec. ad 2.) *beneplacito divinae voluntatis carni Christi permittebatur agere, & pati quae propria*. Haec autem necessitas causatur ex principiis carnis humanae, ut dictum est (hic supra.) Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriae naturae necessitati subiacuit & clavi perforantis, & flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem, & etiam corporis nocumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur *oblatus, quia voluit* & voluntate divina, & voluntate humana deliberata; licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanae, ut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XXIII. & cap. XXIV. in fin.)

Ad secundum patet responsio ex dictis (in cor.)

Ad tertium dicendum, quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute; nihil tamen prohibet aliquid fuisse poten-

potentius quantum ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam, & virtutem.

ARTICULUS III. 88

Utrum Christus defectus corporales contraxerit.

III. dist. XV. *quæst.* I. *art.* 3. *& dist.* XXI. *quæst.* II. *art.* 2. *cor. & opusc.* II. *cap.* CCXXVI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus, & infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cuius caro huiusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur quos defectus contraxerit.

2. Præterea. Id quod ex principiis naturæ causatur, simul cum natura trahitur; & ita contrahitur. Sed huiusmodi pænalitates causantur ex principiis naturæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea. Secundum huiusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur Hebr. II. Sed alii homines huiusmodi defectus contrahunt. Ergo videtur quod etiam Christus huiusmodi defectus contraxerit.

Sed contra est quod huiusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom. V. 12. *Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, & per peccatum mors*. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo huiusmodi defectus Christus non contraxit.

Respondeo dicendum, quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis, & horum defectuum in humana natura est peccatum: quia *per peccatum mors intravit in hunc mundum*, ut dicitur Rom. V. 12. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati: quia, ut Augustinus dicit exponens illud Ioan. III. *Qui desursum venit, super omnes est*, (hab. in Glossa ord.) „ de sursum venit Christus, id„ est de altitudine naturæ humanæ, „ quam habuit ante peccatum primi ho„ minis. “ Accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiæ: & simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato: & ideo hos defectus contraxit. (*a*) Sed caro Christi ex Virgine assumpsit naturam absque culpa: & similiter potuisset naturam assumere absque pœna. Sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, ut dictum est (art. I. hu. quæst.) Et ideo habuit huiusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

Ad secundum dicendum, quod causa mortis, & aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex. Una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed hæc causa impediebatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis, & aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis iustitia. Et propter hoc quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

Ad tertium dicendum, quod Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam: & ideo Christus non contraxit huiusmodi defectus, sicut alii.

A R-

(*a*) *Ita mss. & edit. passim. Edit. Rom* Sed Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpa.

ARTICULUS IV. 89

Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit.

Sup. quaest. XII. *ar.* 4. *ad* 3. *& inf. quaest.* XV. *art.* I. *c. & quaest.* XLVI. *art.* 5. *ad* I. *& III. dist.* XV. *quaest.* I. *art.* 2. *& dist.* XXII. *quaest.* II. *ar.* I. *quaest.* I. *corp. & IV. cont. cap.* LV. *num.* XI. *& opusc.* II. *cap.* CCXXVI. *&* CCXXXVIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascenus (Lib. III. orth. Fid. cap. VI. cir. med. & cap. XVIII. paruma princ.) *Quod est inassumptibile, est incurabile*. Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Praeterea. Dictum est (art. I. hu. quaest.) quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima, & defectus in corpore. Sed Christus ex parte animae assumpsit plenitudinem omnis gratiae. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3. Praeterea. Inter omnes defectus corporales praecipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes alios defectus assumere debuit.

Sed contra est quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quaedam infirmitates sunt sibiipsis contrariae, utpote ex contrariis principiis causatae. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. I. & 2. hu. quaest.) Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae, ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiae, & gratiae in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturae; nec tamen repugnant perfectioni scientiae, & gratiae. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus, seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae, & gratiae, sicut ignorantia, pronitas ad malum, & difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra, & morbus caducus, & alia huiusmodi: qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativae: quorum neutrum convenit Christo: quia & caro eius de Spiritu sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae, & virtutis, errare, & deficere non potens; & ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, & alia huiusmodi: & hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damacenus (Lib. I. orth. Fid. cap. XIV. in fi. & Lib. III. cap. XX.) *naturales, & indetractibiles passiones*: naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam; indetractibiles autem, quia defectum scientiae, & gratiae non important.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate, & passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis: & ideo cum Christus curaverit passibilitatem, & corruptibilitatem corporis nostri, per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum, quod plenitudo omnis gratiae, & scientiae animae Christi secundum se debebatur ex hoc ipso quod erat a verbo Dei assumpta: & ideo absolute omnem plenitudinem sapientiae, & gratiae Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent: & ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanae naturae.

Ad tertium dicendum, quod mors in omnes homines advenit ex peccato primi parentis; non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

QUAESTIO XV.

De defectibus animæ a Chriſto aſſumptis, in decem articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de defectibus pertinentibus ad animam: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum in Chriſto fuerit peccatum.

Secundo, utrum in eo fuerit fomes peccati.

Tertio, utrum in eo fuerit ignorantia.

Quarto, utrum anima eius fuerit paſſibilis.

Quinto, utrum in eo fuerit dolor ſenſibilis.

Sexto, utrum in eo fuerit triſtitia.

Septimo, utrum in eo fuerit timor.

Octavo, utrum in eo fuerit admiratio.

Nono, utrum in eo fuerit ira.

Decimo, utrum ſimul fuerit viator, & comprehenſor.

ARTICULUS I. 90

Utrum in Chriſto fuerit peccatum.

Inf. quæſt. XXXI. *art.* 7. *&* III. *diſt.* VI. *quæſt.* I. *cor. fi. & diſt.* XII. *quæſt.* II. *per tot. & quol.* VI. *quæſt.* XI. *art.* I.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto fuerit peccatum. Dicitur enim in Pſal. XXI. I. *Deus, Deus meus reſpice in me: quare me dereliquiſti? longe a ſalute mea verba delictorum meorum.* Sed hæc verba dicuntur ex perſona ipſius Chriſti, ut patet ex hoc quod ipſe ea in cruce protulit. Ergo videtur quod in Chriſto fuerint delicta.

2. Præterea. Rom. V. 12. dicit Apoſtolus, quod in Adam *omnes peccaverunt*, quia ſcilicet in eo originaliter fuerunt. Sed Chriſtus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Præterea. Apoſtolus dicit Hebr. II. 18. quod *in eo in quo Chriſtus paſſus eſt, & tentatus, potens eſt & his qui tentantur, auxiliari.* Sed maxime indigebamus auxilio eius contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

4. Præterea. II. ad Cor. V. 21. dicitur, quod Deus *eum qui non noverat peccatum*, ſcilicet Chriſtum, *pro nobis peccatum fecit.* Sed illud vere eſt quod a Deo factum eſt. Ergo in Chriſto vere fuit peccatum.

5. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit in Libro de agone chriſtiano (cap. XI. in fin.) *in homine Chriſto ſe nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei.* Sed homo indiget exemplo non ſolum ad recte vivendum, ſed etiam ad hoc quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Chriſto debuerit eſſe peccatum, ut de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.

Sed contra eſt quod ipſe dicit Ioan. VIII. 46. *Quis ex vobis arguet me de peccato?*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. I. & 2. hu. quæſt.) Chriſtus ſuſcepit defectus noſtros, ut pro nobis ſatisfaceret, & ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, & ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quæ tria manifeſtum eſt quod defectum peccati aſſumere non debuit. Primo quidem quia peccatum nihil operatur ad ſatisfactionem; quinimmo virtutem ſatisfactionis impedit: quia, ut dicitur Eccli. XXXIV. 23. *dona iniquorum non probat Altiſſimus.* Similiter etiam ex peccato non demonſtratur veritas humanæ naturæ: quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus eſt cauſa; ſed magis eſt contra naturam per ſeminationem diaboli introductum, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXX. ante med. & Lib. III. cap. XX.) Tertio quia peccando exemplum virtutis præbere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Chriſtus nullo modo aſſumpſit defectum peccati nec originalis, nec actualis, ſecundum illud quod dicitur I. Pet. II. 22. *Qui peccatum non fecit.*

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Damaſcenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXV.) dupliciter dicitur aliquid de Chriſto: uno modo ſecundum proprietatem naturalem, & hypoſtaticam, ſicut dicitur, quod Deus factus eſt homo, & quod paſſus eſt pro nobis; alio modo ſecundum proprietatem perſonalem, & habitudinalem, prout ſcilicet aliqua dicuntur de ipſo in perſona noſtra, quæ ſibi ſecundum ſe nullo modo conveniunt. Unde & inter ſeptem regulas Ticonii, quas Auguſtinus ponit in III. de doctrina chriſtiana (cap. XXXI.) *prima ponitur de Domino, & eius corpore*, cum ſcilicet *Chri-*

Christi, *& Ecclesiæ una persona æstimatur*. Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit Ps. xxi. 2. *Verba delictorum meorum*, non quod in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus X. super Genes. ad lit. (cap. xix. & xx.) non eodem omni modo Christus fuit in Adam, & in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, & secundum corpulentam substantiam: quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, *cum sit in semine & visibilis corpulentia*, *& invisibilis ratio*, *utrumque cucurrit ex Adam*; *sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit*, *ratio vero conceptionis eius non a semine virili*, *sed longe aliter*, *ac desuper venit*: undenon fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu sancto; sicut & ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

Ad tertium dicendum, quod Christus x sua tentatione, & passione nobis auexliatus est, pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactioniem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est (in corp. ar. & quæst. xv. ar. 6. ad 2.) Et ideo non oportuit quod peccatum in se haberet, sed omnino esset purus a peccato: alioquin pœna quam sustinuit, fuisset sibi debita pro proprio peccato.

Ad quartum dicendum, quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato; sicut & Oseæ iv. 8. dicitur: *Peccata populi mei comedent*, scilicet sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isa. liii. 6. quod Dominus *posuit in eo iniquitatem omnium*, quia scilicet eum tradidit, ut esset hostia pro peccatis omnium hominum: vel fecit eum peccatum, idest habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur Rom. viii. Et hoc propter corpus passibile, & mortale, quod assumpsit.

Ad quintum dicendum, quod pœnitens laudabile exemplnm dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie pœnam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pœnitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

ARTICULUS II. 91

Utrum in Christo fuerit fomes peccati.

Inf. quæst. xxvii. *ar.* 3. *c. & ad* 1. *&* III. *dist.* xvii. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 2. *ad* 4. *& opusc.* ii. *cap.* ccxxvi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, & passibilitas corporis, sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis iustitiæ, per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi, & corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis, & mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Præterea. Sicut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. xiv. & cap. xv. a med.) *beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati*, *& operari quæ propria*. Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum igitur nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa Rom. vii. (interl. & ord. sup. illud, *Nam concupiscentiam nesciebam*;) videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

3. Præterea. Ratione fomitis peccati *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur Gal. v. 17. Sed tanto spiritus ostenditur fortior, & magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis, secundum illud II. ad Tim. ii. 5. (a) *Non coronabitur*, *nisi qui legitime certaverit*: Christus autem habuit fortissimum, & victoriosissimum spiritum, & maxime dignum corona, secundum illud Apocal. vi. 2. *Data est ei corona*, *& exivit vincens*, *ut vinceret*. Videtur ergo quod in Christo maxime debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est quod dicitur Matth. i. 20. *Quod in ea natum est*, *de Spiritu sancto est*. Sed Spiritus sanctus excludit peccatum, & inclinationem peccati, quæ im-

(a) *Vulgata*: Non coronatur, nisi legitime certaverit.

importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. VII. art. 2. & 9.) Christus perfectissime habuit gratiam, & omnes virtutes. Virtus autem moralis, quae est (*a*) in irrationali parte animae, eam facit esse rationi subiectam, & tanto magis, quanto perfectior fuerit virtus; sicut temperantia concupiscibilem, & fortitudo, & mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. LVI. art. 4.) Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit; cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni.

Ad primum ergo dicendum, quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis, ut patet in I. Ethic. (cap. ult.) Et ideo perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis, excludit autem fomitem peccati; cuius ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.

Ad secundum dicendum, quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitivi; sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum, & ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitivi naturaliter appetebat escam, & potum, & somnum, & alia quae secundum rectam rationem appetuntur, ut patet per Damascenum in III. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. ante med.) Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium praeter ordinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiae carnis sibi contrariantis; sed maior fortitudo spiritus ostenditur, si per eius virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cuius spiritus summum fortitudinis gradum attigerat: & licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi, & diaboli, quos superando victoriae coronam promeruit.

ARTICULUS III. 92

Utrum in Christo fuerit ignorantia.

III. dist. XVII. art. 1. quaest. 2. ad 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo quod sibi competit secundum humanam naturam, licet ei non competat secundum divinam, sicut passio, & mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam: dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXI. in princ.) quod *ignorantem, & servilem assumpsit naturam*. Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

2. Praeterea. Aliquis dicitur ignorans per notitiae defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo: dicit enim Apostolus II. ad Corinth. V. 21. *Eum qui non* (*b*) *novit peccatum, pro nobis peccatum fecit*. Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Praeterea Isa. VIII. 4. dicitur: *Antequam sciat puer vocare patrem suum, & matrem suam, auferetur fortitudo Damasci*. Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Sed contra. Ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit, ut ignorantias nostras auferret: venit enim ut *illuminaret his qui in tenebris, & in umbra mortis sedent*. (Luc. I. 79.) Ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum, quod sicut in Christo fuit plenitudo gratiae, & virtutis ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae, ut ex praedictis patet (quaest. VII. art. 9. & quaest. IX. art. 1.) Sicut autem in Christo plenitudo gratiae, & virtutis excludit fomitem peccati; ita plenitudo scientiae excludit ignorantiam, quae scientiae opponitur. Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Ad primum ergo dicendum, quod natura

(*a*) *Ita mss. & editi passim. Al.* in rationali. (*b*) *Vulgata* noverat.

tura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem suæ speciei: & secundum hoc dicit Damascenus *eam esse ignorantem, & servilem*: unde subdit: *Nam serva quidem est hominis natura, eius qui fecit ipsam*, Dei scilicet, *& non habet futurorum cognitionem*. Alio modo potest considerari secundum id quod habet ex unione ad hypostasim divinam; ex qua habet plenitudinem scientiæ, & gratiæ, secundum illud Ioan. 1. 14. *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ, & veritatis*: & hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi: dicit enim: *Antequam sciat puer*, scilicet secundum humanitatem, *vocare patrem suum*, scilicet Ioseph, qui pater eius fuit putativus, *& matrem suam*, scilicet Mariam, *auferetur fortitudo Damasci*. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, & hoc nesciverit; sed *antequam sciat*, idest antequam fiat homo scientiam habens humanam, *auferetur* vel ad litteram *fortitudo Damasci, & spolia Samariæ* per Regem Assyriorum; vel spiritualiter, quia *nondum natus populum suum sola invocatione salvabit*, ut Glossa (interl.) Hieronymi ibi exponit. Augustinus tamen in serm. de Epiph. (XXXII. de temp. circ. med.) dicit, hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim: *Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus præsumebat: in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ iidem ipsi erant qui incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur: illic enim populus Israel aversus a Domino, ad idola colenda conversus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit*. Et secundum hoc intelligitur, *antequam sciat*, idest antequam ostendat se scire.

ARTICULUS IV. 93

Utrum anima Christi fuerit passibilis.

III. dist. XIII. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. ad 2. & dist. XV. quæst. II. art. 1. quæst. 1. & 2. & dist. XXXIII. in expos. lit. & opusc. II. cap. CCXXVI. & opusc. LX. cap. III.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi a fortiori: *quia agens præstantius est patiente*, ut patet per Augustinum XII. super Genes. ad lit. (cap. XVI. in med.) & per Philosophum III. de Anima (tex. 19.) Sed nulla creatura fuit præstantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati; & ita non fuit passibilis: frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

2. Præterea. Tullius in Lib. III. de Tusculanis quæstionibus (aliquant. a princ.) dicit, quod passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo: nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud Psal. XL. 5. *Sana animam meam, quia peccavi tibi*. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea. Passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati: unde & Apostolus Rom. VII. vocat eas *passiones peccatorum*. Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) Ergo videtur quod non fuerint in eo animæ passiones; & ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est quod in Psal. LXXXVII. 4. dicitur ex persona Christi: *Repleta est malis anima mea*, non quidem peccatis, sed humanis malis, idest doloribus, ut Glossa (interl. Aug.) ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Respondeo dicendum, quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati: uno modo passione corporali; alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem: cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animæ, & corporis: & ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit pas-

passibile, & mortale, ut supra habitum est (quæst. xiv. art. 2.) necesse fuit ut etiam eius anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem, quæ vel est propria animæ, vel principalius est animæ quam corporis: & quamvis etiam secundum intelligere, & sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati; tamen, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quæst. xxii.) propriissime dicuntur passiones animæ affectiones appetitus sensitivi: quæ in Christo fuerunt, sicut & cetera quæ ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. ix. parum ante med.) *Ipse Dominus in forma servi vitam agere dignatus humanam adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit: neque enim in quo verum erat hominis corpus, & verus hominis animus, falsus erat humanus affectus.*

Sciendum tamen est, quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad obiectum: quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita: quod in Christo non fuit. Secundo quantum ad principium: quia huiusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt iudicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (loc. cit.) quod *hos motus* (a) *certissimæ dispensationis gratia ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit, factus est homo.* Tertio quantum ad (b) effectum: quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem; quod in Christo non fuit: quia motus naturaliter humanæ carni convenientes, sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. xxvi. *Cœpit contristari*) quod *Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est; sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod cœpit contristari*: ut passio perfecta intelligatur, quando animo, idest rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut non ei supervenirent, præsertim virtute divina; sed propria voluntate se passionibus subiiciebat tam corporalibus, quam animalibus.

Ad secundum dicendum, quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum; qui non vocabant passiones quascumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes: quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

ARTICULUS V. 94

Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis.

Inf. quæst. xlvi. *art.* 6. *c.* & III. *dist.* xv. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* i. & *ver. quæst.* xxvi. *art* 8. *co.* & *fin.* & *ad* 8. & *op.* ii. *cap.* ccxxxi.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius in X. de Trinit. (aliquant. a princ.) *Cum pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse æstimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit?* Et infra dicit: *Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit: in quem quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret; afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aquam perforans.* Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. Præterea. Hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subiacuit necessitati patiendi dolorem.

3. Præterea. Delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris: unde & Martyres in passionibus suis tolerabilius sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est (quæst. ix. art. 2.) Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

Sed

(a) *Al.* certa. (b) *Ita mss. & edit. potiores. Al.* affectum.

Sed contra est quod Isa. LIII. 4. dicitur: *Vere dolores nostros ipse tulit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quae in II. Parte dicta sunt (1. 2. quaest. XXXV. art. 1.) ad veritatem doloris sensibilis requiritur laesio corporis, & sensus laesionis. Corpus autem Christi laedi poterat, quia erat passibile, & mortale, ut supra habitum est (quaest. XIV. art. 1) nec defuit ei sensus laesionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis verbis, & similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post praemissa verba subdit: *Neque enim cum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est. Sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel cum potum, & cibum accepit, non necessitati corporis, sed consuetudini tribuit*. Et non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quae est peccatum, ut supra dictum est (quaest. XIV. art. 1. & art. 3. ad 2.) ut scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subiacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit: *Habuit enim*, scilicet Christus, *corpus, sed originis suae proprium, neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in forma corporis nostri, virtutis suae potestate subsistens*. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quae est compositio contrariorum, caro Christi subiacuit necessitati horum defectuum, ut supra dictum est (quaest. XIV. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod caro in peccato concepta subiacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati: quae quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XIV. art. 1. ad 2.) virtute Divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus, ne eius passibilitas, & mortalitas tolleretur: & eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.

ARTICULUS VI. 95

Utrum in Christo fuerit tristitia.

Inf. quaest. XLVI. *art. 6. & III. dist.* XV. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 3. *cor. & ad* 5. *& opusc.* II. *cap.* CCXXVI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo Isa. XLII. 4. *Non erit tristis, nec turbulentus*.

2. Praeterea. Proverb. XII. 21. dicitur: *Non contristabit iustum, quicquid ei acciderit*. Et huius rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione suorum bonorum: iustus autem non reputat bona sua nisi iustitiam, & virtutem; quas non potest amittere: alioquin subiiceretur iustus fortunae, si pro amissione bonorum fortunae tristaretur. Sed Christus fuit maxime iustus, secundum illud Hierem. XXIII. 6. *Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster*. Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Praeterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. XIII. & XIV.) quod omnis tristitia est malum, & fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Praeterea. Sicut Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. VI. in med.) *tristitia est de his quae nobis nolentibus acciderunt*. Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem: dicitur enim Isa. LIII. 7. *Oblatus est, quia ipse voluit*. Non ergo in Christo fuit tristitia.

Sed contra est quod dicit Dominus Matth. XXVI. 38. *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Et Ambrosius dicit in II. de Trinit. (seu de fide ad Gratian. cap. III. versus fin.) *Ut homo tristitiam habuit: suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, quia crucem praedico*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. ad 3.) delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita & tristitia. Sed est differentia secundum mo-

motivum, sive obiectum: nam obiectum, & motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur; obiectum autem, & motivum tristitiae est nocivum, seu malum interius apprehensum sive per rationem, sive per imaginationem, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quaest. XXXIII. art. 2.) sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae, vel pecuniae. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum & quantum ad se, sicut passio, & mors eius fuit; & quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudaeorum occidentium ipsum. Et ideo sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia; alio tamen modo quam in nobis, secundum illa tria quae supra assignata sunt (art. 4. hu. quaest.) cum communiter de passionibus animae Christi loqueremur.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam; fuit tamen in eo initiata secundum propassionem. Unde dicitur Matth. XXVI. 37. *Coepit contristari, & moestus esse*. „ Aliud enim est contri„ stari, aliud incipere contristari, " ut Hieronymus ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. VIII. in princ.) pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, laetitia, & timore, Stoici tres εὐπαθείας, idest bonas passiones, in animo sapientis posuerunt, scilicet pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis: quia tristitia de malo est quod iam accidit: nullum autem malum existimant posse accidere sapienti: & hoc ideo est, quia non credebant aliquid esse bonum, nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum, nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, & inhonestum principale hominis malum, quia haec pertinent ad ipsam rationem, quae est principalis in homine; sunt tamen quaedam secundaria hominis bona, quae pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc potest in animo sapientis esse tristitia quantum ad appetitum sensitivum secundum apprehensionem huiusmodi malorum; non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc intelligitur quod non contristabit iustum, quicquid ei acciderit, quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundum propassionem, non autem secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia est malum poenae; non autem est semper malum culpae, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. IX. ante med.) *Cum rectam rationem sequuntur istae affectiones, & quando, & ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos, seu vitiosas passiones audeat dicere?*

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse contrarium voluntati secundum se, quod tamen est volitum ratione finis, ad quem ordinatur; sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi, & eius passio fuit secundum se considerata involuntaria, & tristitiam causans; licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

ARTICULUS VII. 96

Utrum in Christo fuerit timor.

Sup. quaest. VII. *art.* 6. & III. *dist.* XV. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb. XXVIII. 1. *Iustus quasi leo confidens, absque terrore erit*. Sed Christus fuit maxime iustus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Praeterea Hilarius dicit X. de Trin. (aliquant. a princ.) *Interrogo eos qui hoc ita existimant, an ratione subsistat, ut mori timuerit qui omnem ab Apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus*. Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

3. Praeterea. Timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare & malum poenae, quod passus est, & malum culpae, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est quod dicitur Marc. XIV. 33. *Coepit Iesus pavere, & taedere*.

Respondeo dicendum, quod sicut tristitia causatur ex apprehensione mali prae-

præsentis, ita timor caasatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit in II. Rethor. (cap. v. cir. med.) quod timor non est, nisi ubi est aliqua spes evadendi. Nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; & sic magis causat tristitiam quam timorem.

Sic ergo timor potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem & per tristitiam, si sit præsens, & per timorem, si sit futura: & hoc modo timor fuit in Christo, sicut & tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri eventus; sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit: & quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXIII. in med.)

Ad primum ergo dicendum, quod iustus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem avertentem hominem ab eo quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur, quod *Jesus cœpit pavere*, quasi *secundum propassionem*, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. XXVI. *Cœpit contristari*.)

Ad secundum dicendum, quod Hilarius eo modo a Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam, scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen ad comprobandam veritatem humanæ naturæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut etiam & tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem Divinitatis; erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia secundum infirmitatem carnis.

ARTICULUS VIII. 97

Utrum in Christo fuerit admiratio.

IV. cont. cap. XXXIII. *fi. & Matth.* VII. *com. 5. fi.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in I. Metaphisic. (cap. II. in med.) quod admiratio causatur ex hoc quod aliquis videt effectum, & ignorat causam: & sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Præterea. Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. XV.) quod *admiratio est timor ex magna imaginatione*: & ideo Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. III. ad fi.) quod magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Præterea. Nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quicquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. VIII. 10. *Audiens Jesus*, scilicet verba Centurionis, *miratus est*.

Respondeo dicendum, quod admiratio proprie est de aliquo novo, & insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum, & insolitum quantum ad scientiam divinam, qua cognoscebat res in Verbo, neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscebat res per species inditas; potuit tamen aliquid esse sibi novum, & insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo si loquamur de seipso quantum ad scientiam divinam, & scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio; si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit: & assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus in I. super Gen. contra Manichæos (cap. VIII. ad fi.) *Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali eius scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quod Christus non admirabatur de fide Centurionis ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendum, quod ipse poterat

terat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est (in cor. ar.)

ARTICULUS IX. 98

Utrum in Christo fuerit ira.

III. *dist.* XV. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Iacobi 1. 20. *Ira viri iustitiam Dei non operatur.* Sed quicquid fuit in Christo, ad iustitiam Dei pertinuit: *ipse enim factus est nobis iustitia a Deo*, ut dicitur I. Corinth. 1. 30. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

2. Praeterea. Ira mansuetudini opponitur, ut patet in IV. Ethicor. (cap. V.) Sed Christus fuit mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.

3. Praeterea. Gregorius dicit in V. Moral. (cap. XXX. inter med. & fi.) quod *ira per vitium excaecat oculum mentis, ira vero per zelum ipsum turbat*. Sed in Christo mentis oculus non fuit excaecatus, nec turbatus. Ergo in Christo nec fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

Sed contra est quod Ioan. II. de eo dicitur esse impletum quod in Ps. LXVIII. 10. legitur: *Zelus domus tuae comedit me.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. XLVI. art. 3. ad 3. & 2. 2. quaest. CLVIII. art. 1. 2. & 3.) ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo circa sensitivam partem appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi, vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia, & appetitu vindictae. Dictum est autem (art. 6. hu. q.) quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quaerit absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit, huiusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis; puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae: & hoc vocatur ira per zelum. Dicit enim Augustinus super Ioan. (tract. X. aliquant. a med.) quod *zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt, satagit emendare; & si emendare non potest, tolerat, & gemit.* Et *talis ira fuit in Christo.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit V. Moral. (cap. XXX.) ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim praevenit rationem, & trahit eam secum ad operandum: & tunc proprie ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur, quod *ira viri iustitiam Dei non operatur.* Quandoque vero ira sequitur rationem, & est quasi instrumentum ipsius: & tunc operatio, quae est iustitiae, non attribuitur irae, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod ira quae transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini, non autem ira quae est moderata, & ad medium reducta per rationem: nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum, quod in nobis secundum naturalem ordinem potentiae animae mutuo se impediunt, ita scilicet quod cum unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus irae, etiamsi sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animae contemplantis. Sed in Christo per moderationem divinae virtutis unicuique potentiae permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam, vel dolorem inferioris partis; ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

ARTICULUS X. 99

Utrum Christus simul fuerit viator, & comprehensor.

III. *dist.* XIV. *art.* 2. *& dist.* XVIII. *art.* II. *& ver. quaest.* XXVI. *art.* 10. *& quaest.* XXIX. *art.* 6. *& quol.* I. *quaest.* II. *art.* II. *co. & op.* 2. *cap.* CCXXXVIII. *& opusc.* XVIII. *cap.* IV.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit simul viator, & comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire quod moveatur ad finem, & quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse

esse quod Christus esset viator, & comprehensor.

2. Præterea. Moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam: unde Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum (cxviii. ad lvi. parum ante med.) quod *ad inferiorem naturam, quæ est corpus, redundat ab anima, non beatitudo quæ propria est fruentis, & intelligentis, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor*. Sed Christus licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

3. Præterea. Sancti, quorum animæ sunt in cælo, & corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subiaceant; tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo pari ratione licet corpus Christi fuerit mortale; quia tamen mens eius Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, & nullo modo viator.

Sed contra est quod dicitur Hierem xiv. 8. *Quare quasi colonus futurus es in terra, & quasi viator declinans ad manendum?*

Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet, secundum illud I. Corinth. ix. 24. *Sic currite ut comprehendatis:* & Philip. iii. 12. *Sequor autem, si quo modo comprehendam*. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima, & corpore, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. iv. art. 6.) In anima quidem quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt, & fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, & in virtute, & in gloria, & in incorruptione, ut dicitur I. Corinth. xv. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum: & sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animæ; sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia & anima eius erat passibilis, & corpus passibile, & mortale, ut ex supradictis patet (art. 4. hu. quæst. & quæst. xiv. art. 1. & 2.) Et ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem propriam animæ, & simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

Ad primum ergo dicendum, quod impossibile est moveri ad finem, & quiescere in fine secundum idem; sed secundum diversa nihil hoc prohibet: sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quæ iam novit, & addiscens quantum ad ea quæ nondum novit.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo principaliter & proprie consistit in anima secundum mentem; secundario tamen, & quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut etiam Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. viii. circ. fi.) quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de animabus Sanctorum, & de Christo, propter duo: primo quidem quia animæ Sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi; secundo quia corpora non agunt aliquid, per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corporis passiones in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

QUAESTIO XVI.

De consequentibus unionem, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum esse, & fieri,

in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur unionem: et primo quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum se; secundo de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem; tertio de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad nos.

Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima quidem de his quæ conveniunt Christo secundum esse, & fieri; secunda de his quæ conveniunt Christo secundum rationem unitatis.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum hæc sit vera, *Deus est homo*.

Secundo, utrum hæc sit vera, *Homo est Deus*.

Tertio, utrum Christus possit dici homo dominicus.

Quarto, utrum ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, & e contrario.

Quinto, utrum ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de divina natura, & de humana ea quæ conveniunt Filio Dei.

Se-

Sexto, utrum hæc sit vera, *Filius Dei factus est homo*.

Septimo, utrum hæc sit vera, *Homo factus est Deus*.

Octavo, utrum hæc sit vera, *Christus est creatura*.

Nono, utrum hæc sit vera: *Iste homo*, demonstrato Christo, *incepit esse*, vel *fuit semper*.

Decimo, utrum hæc sit vera: *Christus, secundum quod homo, est Deus*.

Duodecimo, utrum hæc sit vera: *Christus, secundum quod homo, est hypostasis, vel persona*.

ARTICULUS I. 100

Utrum hæc sit vera, Deus est homo.

III. *dist.* VII. *quæst.* I. *art.* I. *& un. art.* 4. *c. fi.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa, *Deus est homo*. Omnis enim propositio affirmativa in materia remota est falsa. Sed hæc propositio, *Deus est homo*, est in materia remota, quia formæ significatæ per subiectum, & prædicatum sunt maxime distantes. Cum ergo propositio prædicta sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

2. Præterea. Magis conveniunt tres personæ divinæ ad invicem, quam humana natura, & divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non prædicatur de alia: non enim dicimus, quod Pater est Filius, vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit prædicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.

3. Præterea. Athanasius dicit (in symb. fid.) quod *sicut anima, & caro unus est homo, ita Deus, & homo unus est Christus*. Sed hæc est falsa, *Anima est corpus*. Ergo etiam hæc est falsa, *Deus est homo*.

4. Præterea. Sicut in prima parte habitum est (quæst. XXXIX. art. 3.) quod prædicatur de Deo non relative, sed absolute, convenit toti Trinitati, & singulis personis. Sed hoc nomen *homo* non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere prædicatur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas, & quælibet persona sit homo: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II. 6. *Qui cum in forma Dei esset .... exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo:* et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Respondeo dicendum, quod ista propositio, *Deus est homo*, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundum eamdem rationem.

Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, inquantum dicunt, Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse; ut sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt, quod in Christo anima, & corpus non fuerunt unita, non possunt dicere, quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est (quæst. II. art. 5. & 6. & quæst. V. art. 1. & 2.)

Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim, Christum, qui est Deus, & homo, esse Deum non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam; sicut & omnes sancti viri dicuntur Dii; excellentius tamen Christus præ aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc cum dicitur, *Deus est homo*, ly *Deus* non supponit verum, & naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photini, quæ supra improbata est (quæst. II. art. 6.)

Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum & verum Deum esse, & verum hominem; sed tamen veritatem prædicationis non salvant. Dicunt enim, quod homo prædicatur de Deo per quamdam coniunctionem vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis, aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius, Deum hominem esse; ut per hoc nihil aliud significetur quam quod Deus est homini coniunctus tali coniunctione, quod homo inhabitetur a Deo, & uniatur ei secundum affectum, & secundum participationem auctoritatis, & honoris divini. Et in similem errorem incidunt quicumque ponunt duas hypostases, vel duo supposita in Christo: quia non est possibile intelligi, quod duorum quæ sunt secundum suppositum, vel hypostasim distincta, unum proprie prædicetur de alio, sed solum secundum quamdam

dam

dam figurativam locutionem, inquantum in aliquo coniunguntur; puta si dicamus, Petrum esse Ioannem, quia habent aliquam coniunctionem ad invicem. Et hae etiam opiniones supra improbatae sunt (quaest. II. art. 6.)

Unde supponendo secundum veritatem catholicae fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito, vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram, & propriam, *Deus est homo*, non solum propter veritatem terminorum, (quia scilicet Christus est verus Deus, & verus homo,) sed etiam propter veritatem praedicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi; sicut hoc nomen *homo* potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen *Deus* ex ipso modo suae significationis potest supponere pro persona Filii Dei, ut etiam in prima parte habitum est (quaest. XXXIX. art. 4.) De quolibet autem supposito alicuius naturae potest vere, & proprie praedicari nomen significans illam naturam in concreto; sicut de Socrate, & Platone proprie & vere praedicatur *homo*. Quia ergo persona Filii Dei, pro qua supponit hoc nomen *Deus*, est suppositum naturae humanae, vere & proprie hoc nomen *homo* potest praedicari de hoc nomine *Deus*, secundum quod supponit pro persona Filii Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod quando formae diversae non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cuius subiectum significat unam illarum formarum, & praedicatum aliam; sed quando duae formae possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis, vel contingens; sicut cum dico, *album est musicum*. Natura autem divina, & humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo haec propositio, *Deus est homo*, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti, sed in materia naturali; & praedicatur homo de Deo non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi, non quidem ratione formae significatae per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanae naturae.

Ad secundum dicendum, quod tres personae divinae conveniunt in natura; distinguuntur tamen in supposito: & ideo non praedicantur de invicem. In mysterio autem incarnationis naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur, secundum quod significantur in abstracto (non enim natura divina est humana;) sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de se invicem in concreto.

Ad tertium dicendum, quod *anima*, & *caro* significantur ut in abstracto, sicut Divinitas, & humanitas; in concreto vero dicuntur *animatum*, & *carneum*, sive *corporeum*, sicut & ex alia parte *Deus*, & *homo*. Unde utrobique abstractum non praedicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *homo* praedicatur de Deo ratione unionis in persona: quae quidem unio relationem importat; & ideo non sequitur regulam eorum nominum quae absolute praedicantur de Deo ab aeterno.

ARTICULUS II. 101

Utrum haec sit vera, Homo est Deus.

Locis sup. art. 1. inductis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, *Homo est Deus*. Deus enim est nomen incommunicabile: unde Sap. XIII. & XIV. reprehenduntur idololatrae de hoc quod hoc nomen *Deus*, quod est incommunicabile, lignis, & lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconveniens quod hoc nomen *Deus* praedicetur de homine.

2. Praeterea. Quicquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed haec est vera, *Deus est Pater*, vel *Deus est Trinitas*. Si ergo haec sit vera, *Homo est Deus*, videtur quod haec etiam sit vera, *Homo est Pater*, vel *Homo est Trinitas*: quas quidem patet esse falsas. Ergo & primam.

3. Praeterea. In Ps. lxxx. 9. dicitur: *Non erit in te Deus recens*. Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo. Ergo haec est falsa, *Homo est Deus*.

Sed contra est quod dicitur Rom. IX. 5. *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo haec est vera, *Homo est Deus*.

Re-

Respondeo dicendum, quod suppofita veritate utriusque naturæ, divinæ scilicet, & humanæ, & unione in persona, & hypostasi, hæc est vera, & propria, *Homo est Deus*, sicut & ista, *Deus est homo*. Hoc enim nomen *homo* potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ; & ita potest supponere pro persona Filii Dei, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem quod de persona Filii Dei vere & proprie prædicatur hoc nomen *Deus*, ut in prima parte habitum est (quæst. xxxix. art. 3. & 4.) Unde relinquitur quod hæc sit vera, & propria, *Homo est Deus*.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatræ attribuebant nomen Deitatis lapidibus, & lignis, secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum æternum, quod est etiam per unionem suppositum humanæ naturæ, ut dictum est (in cor. ar.)

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *Pater* prædicatur de hoc nomine *Deus*, secundum quod hoc nomen *Deus* supponit pro persona Patris. Sic autem non prædicatur de persona Filii, quia persona Filii non est persona Patris; & per consequens non oportet quod hoc nomen *Pater* prædicetur de hoc nomine *homo*, de quo prædicatur hoc nomen *Deus*, inquantum ly *homo* supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum, quod licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen *Deus* non prædicatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem; sequeretur autem, si poneremus quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

ARTICULUS III. 102

Utrum Christus possit dici homo dominicus.

III. *dist.* VII. *quæst.* I. *art.* 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus possit dici *homo dominicus*. Dicit enim Augustinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxvi. cir. med.) *Monendum est ut illa bona expectentur quæ fuerunt in illo homine dominico*: loquitur autem de Christo. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

2. Præterea. Sicut dominium convenit Christo ratione divinæ naturæ, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur *humanatus*, ut patet per Damascenum in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. ante med.) ubi dicit, quod *humanatio eam quæ ad hominem copulationem demonstrat*. Ergo pari ratione potest dici denominative, quod homo ille sit *dominicus*.

3. Præterea. Sicut *dominicus* denominative dicitur a domino ita *divinus* denominative dicitur a Deo. Sed Dionysius (cap. IV. eccles. Hierarch. ante med.) Christum nominat *divinissimum Iesum*. Ergo pari ratione potest dici, quod Christus sit homo dominicus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. Retract. (cap. XIX. ad fi.) *Non video, utrum recte dicatur homo dominicus Iesus Christus, cum sit utique Dominus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3.) cum dicitur homo Christus Iesus, designatur suppositum æternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quod est unum suppositum utriusque naturæ. De persona autem Filii Dei prædicatur *Deus*, & *Dominus* essentialiter: & ideo non debet prædicari denominative, quia hoc derogat veritati unionis. Unde cum *dominicus* dicatur denominative a Domino, non potest vere & proprie dici, quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit Dominus. Si autem per hoc quod dicitur, Homo Christus Iesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille *dominicus*, inquantum assumitur in participationem honoris divini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura

tura

tura non dicitur essentialiter *dea*, sed *deificata*, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per coniunctionem ad divinam naturam in una hypostasi, ut patet per Damascenum in III. Lib. (orth. Fid. cap. XI. & XVII.)

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus verba illa, & similia retractat in Lib. I. Retract. (cap. XIX. ad fi.) unde post verba praemissa in I. Lib. Retract. (ibid.) subdit: *Ubicumque hoc dixi*, scilicet quod Christus Iesus sit homo dominicus, *dixisse me nollem: postea quippe vidi non esse dicendum: quamvis nonnulla ratione posset defendi*: quia scilicet posset aliquis dicere, quod dicitur *homo dominicus* ratione humanae naturae, quam significat hoc nomen *homo*, non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum, quod illud unum suppositum, quod est humanae, & divinae naturae, primo quidem fuit divinae naturae, scilicet ab aeterno, postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanae naturae. Et hac ratione dicitur *humanatum*, non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso quod suppositum humanae naturae assumpserit divinam naturam: unde non potest dici homo *deificatus*, vel *dominicus*.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *divinum* consuevit praedicari etiam de his de quibus praedicatur essentialiter hoc nomen *Deus*: dicimus enim, quod divina essentia est Deus ratione identitatis, & quod essentia est Dei, sive divina propter diversum modum significandi, & Verbum divinum, cum tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut & personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed *dominicus* non dicitur de his de quibus *Dominus* praedicatur: non enim consuevit dici, quod aliquis homo qui est dominus, sit *dominicus*; sed illud quod qualitercumque est Domini, *dominicum* dicitur; sicut dominica voluntas, vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideo ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici *dominicus*; sed potest caro eius dici *caro dominica*, & passio eius potest dici *passio dominica*.

ARTICULUS IV. 103

Utrum ea quae conveniunt Filio hominis, possint praedicari de Filio Dei, & e converso.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, non possint dici de Deo. Impossibile enim est opposita de eodem praedicari. Sed ea quae sunt humanae naturae, sunt contraria his quae sunt propria Dei: Deus enim est increatus, immutabilis, & aeternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis, & mutabilis. Ergo ea quae sunt humanae naturae, non possunt dici de Deo.

2. Praeterea. Attribuere Deo ea quae ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, & ad blasphemiam pertinere. Sed ea quae sunt humanae naturae, defectum quemdam continent, sicut pati, mori, & alia huiusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea quae sunt humanae naturae, possint dici de Deo.

3. Praeterea. Assumi convenit humanae naturae; non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici possunt.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. IV. & VI. in med.) quod *Deus suscepit ea quae sunt carnis idiomata*, idest proprietates *dum Deus passibilis nominatur, & Deus gloriae crucifixus est*.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversitas fuit inter Nestorianos, & Catholicos. Nestoriani enim voces quae dicuntur de Christo, dividere volebant hoc modo, ut ea quae pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo, nec ea quae pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit: *Si quis Dei Verbo tentat passiones tribuere, anathema sit*. Si qua vero nomina sunt quae pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus praedicabant ea quae sunt utriusque naturae, sicut hoc nomen *Christus*, vel *Dominus*. Unde concedebant, Christum esse natum de Virgine, & fuisse ab aeterno; non tamen dicebant, vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab aeterno fuisse. Catholici vero posuerunt, huiusmodi quae dicuntur de Christo sive secundum divinam naturam, sive secundum humanam, dici posse tam de Deo, quam de homine. Unde Cyrillus dicit

(in

(in epist. ad Nestor. de excom. can. IV. & hab. in Conc. Ephes. gener. III. p. I cap. XXVI.) *Si quis duabus personis, sive hypostasibus, eas quae in evangelicis, & apostolicis conscriptionibus sunt, dividit voces, vel ea quae de Christo a Sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso, & aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas vero soli Verbo deputaverit; anathema sit.*

Et huius ratio est, quia cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae, & humanae naturae. Et ideo de homine possunt dici ea quae sunt divinae naturae, tamquam de hpyostasi divinae naturae; & de Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae, tamquam de hypostasi humanae naturae.

Sciendum tamen, quod in propositione, in qua aliquid de aliquo praedicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo praedicatur (a) praedicatum, sed etiam secundum quid de illo praedicetur. Quamvis ergo non distinguantur ea quae praedicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id secundum quod utrumque praedicatur: nam ea quae sunt divinae naturae, praedicantur de Christo secundum divinam naturam; ea autem quae sunt humanae naturae, praedicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. XI.) *Distinguamus quid in Scripturis sonet secundum formam Dei, in qua aequalis est Patri, & quid secundum formam servi quam accepit, in qua minor est Patre*: & infra (cap. XIII.) *Quid propter quid, & quid secundum quid dicatur, prudens, & diligens, & pius lector intelligit.*

Ad primum ergo dicendum, quod opposita praedicari de eodem secundum idem est impossibile; sed secundum diversa nihil prohibet: & hoc modo opposita praedicantur de Christo non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

Ad secundum dicendum, quod si ea quae ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius; non autem pertinet ad Dei iniuriam, si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii (qui est II. de nativ. aliquant. a princ. eo Conc. par. III. cap. X.) dicitur: *Nihil putat Deus iniuriam quod est occasio salutis hominibus. Nihil enim abiectorum, quae elegit propter nos, iniuriam facit illi naturae quae non potest esse subiecta iniuriis; propria vero facit inferiora, ut salvet naturam nostram. Quando ergo quae abiecta, & vilia sunt, divinam naturam non iniuriantur, sed salutem hominibus operantur; quomodo dicis, ea quae causa nostrae salutis sunt, iniuriae occasionem Deo fuisse?*

Ad tertium dicendum, quod assumi convenit humanae naturae, non ratione suppositi, sed ratione suiipsius: & ideo non convenit Deo.

ARTICULUS V. 104

Utrum ea quae conveniunt Filio hominis, possint praedicari de divina natura, & de humana ea quae conveniunt Filio Dei.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, possint dici de natura divina. Ea enim quae sunt humanae naturae, praedicantur de Filio Dei, & de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt praedicari de divina natura.

2. Praeterea. Caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. VI. cir. fin. & cap. VII. a med.) *dicimus, naturam Verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium, & Cyrillum*. Ergo videtur quod pari ratione ea quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

3. Praeterea. Ea quae sunt divinae naturae, conveniunt humanae naturae in Christo, sicut cognoscere futura, & habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quod pari ratione ea quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. IV. cir. med.) *Deitatem quidem dicentes non nominamus de ea quae humanitatis idiomata sunt*, idest proprietates: *non enim dicimus Deitatem passibilem, vel creabilem*. Deitas autem est divina natura. Ergo ea quae sunt humanae naturae propria, non possunt dici de divina natura.

Re-

(a) Ita mss. & edit. passim. In cod. Alcan. dest praedicatum.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt propria unius, non possunt vere de alio praedicari, nisi de eo quod est idem illi; sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem incarnationis non est eadem natura divina, & humana; sed eadem est hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significantur.

Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae: & ideo indifferenter praedicari possunt ea quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis: sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen *Christus*, in quo intelligitur & Divinitas ungens, & humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen *Deus*, vel *Filius Dei*; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen *homo*, vel *Jesus*. Unde Leo Papa dicit in epistola ad Palaestinos (LXXXIII. inter med. & fi.) *Non interest, ex qua Christus substantia nominetur; cum inseparabiliter manente unitate personae, idem sit & totus hominis filius propter carnem, & totus Dei filius propter unam cum Patre Deitatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis realiter est idem persona cum natura; & ratione huius identitatis divina natura praedicatur de Filio Dei; non tamen est idem modus significandi; & ideo quaedam dicuntur de Filio Dei quae non dicuntur de divina natura; sicut dicimus, quod Filius Dei est genitus; non tamen dicimus, quod natura divina sit genita, ut in prima parte habitum est (quaest. XXXIX. ar. 5) Et similiter in mysterio incarnationis dicimus, quod Filius Dei passus est; non autem dicimus, quod divina natura sit passa.

Ad secundum dicendum, quod incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura in Christo est unita alteri in persona; ratione cuius unionis & divina natura dicitur incarnata, & humana natura deificata, ut supra dictum est (quaest. III. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam: unde ea quae participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum, aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative recipit ab humana natura: & ideo ea quae sunt humanae naturae, nullo modo possunt dici de divina natura.

ARTICULUS VI. 105

Utrum haec sit vera, Deus factus est homo.

Inf. quaest. XXXIII. *ar.* 3. *c. & III. dist.* III. *quaest.* V. *art.* 3. *con. & dist.* VII. *quaest.* II. *& opus.* I. *cap.* XVIII. *& opus.* III. *cap.* VI. *& Rom.* I. *lect.* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, *Deus factus est homo*. Cum enim *homo* significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed haec est falsa, *Deus factus est simpliciter*. Ergo haec est falsa, *Deus factus est homo*.

2. Praeterea. Fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subiectum mutationis, secundum illud Malach. III. 6 *Ego Dominus, & non mutor*. Ergo videtur quod haec sit falsa, *Deus factus est homo*.

3. Praeterea. Homo, secundum quod de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei. Sed haec est falsa: *Deus factus est persona Filii Dei*. Ergo haec est falsa: *Deus factus est homo*.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I. 13. *Verbum caro factum est*: &, sicut Athanasius dicit in epist. ad Epictetum (con. haereticos aliquant. a med.) *quod dixit: Verbum caro factum est, simile est ac si diceretur, quod Deus homo factus est*.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit praedicari de ipso. Esse autem hominem vere praedicatur de Deo, sicut dictum est (art. I. hu. quaest.) ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assumptionem humanae naturae. Et ideo haec est vera, *Deus factus est homo*; diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut & haec, *Deus est homo*, ut supra dictum est (ar. I. hu. quaest.)

Ad primum ergo dicendum, quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo, eo quod huma-

humana natura incepit esse in supposito divinæ naturæ ab æterno præexistente. Et ideo Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in cor. ar.) fieri importat quod aliquid prædicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur, tunc fieri est mutari: & hoc contingit in omnibus quæ absolute dicuntur: non enim potest albedo, aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem, vel nigredinem. Ea vero quæ relative dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque eius mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: *Domine refugium factus es nobis:* Psal. lxxxix. 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam. Et ideo esse hominem prædicatur de novo de Deo absque eius mutatione per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideo cum dicitur, *Deus factus est homo*, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod homo supponit personam Filii Dei non nudam, sed prout subsistit in humana natura. & ideo quamvis hæc sit falsa, *Deus factus est persona Filii Dei*; est tamen hæc vera, *Deus factus est homo*, ex eo quod est unitus humanæ naturæ.

ARTICULUS VII. 106

Utrum hæc sit vera, Homo factus est Deus.

Locis sup. art. 6. cit.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod hæc sit vera, *Homo factus est Deus*. Dicitur enim Rom. 1. 2. *Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*. Sed Christus, secundum quod homo, est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.

2. Præterea. Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. XIII. in princ.) *Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum*. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera, *Deus factus est homo*. Ergo similiter hæc est vera, *Homo factus est Deus*.

3. Præterea. Gregorius Nazianzenus dicit in epist. 1. ad Cledonium (seu orat. 51. inter princ. & med.) *Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliquis nominaverit*. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus qua est factus Deus: & ita hæc est vera, *Homo factus est Deus*.

4. Præterea. Cum dicitur, *Deus factus est homo*, subiectum factionis, vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen *homo*. Sed illud videtur esse subiectum factionis cui factio attribuitur. Ergo hæc magis est vera, *Homo factus est Deus*, quam ista, *Deus factus est homo*.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. 11. ad fi.) *Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum*. Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo hæc est falsa, *Homo factus est Deus*.

Respondeo dicendum, quod ista propositio, *Homo factus est Deus*, tripliciter potest intelligi. Uno modo ita quod hoc participium *factus* determinet absolute vel subiectum, vel prædicatum: & in hoc sensu est falsa: quia neque homo ille de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur (ar. 8. & 9. seq.) & sub eodem sensu hæc est falsa, *Deus factus est homo*. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis propositionibus.

Alio modo potest intelligi, ut ly *factus* determinet compositionem; ut sit sensus: *Homo factus est Deus*; idest, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, & *Homo factus est Deus*, & *Deus factus est homo*. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum: nisi forte intelligatur, secundum quod ly *homo* non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus; quia hoc suppositum, scilicet persona Filii Dei, ab æterno fuit Deus; tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus.

Tertio modo proprie intelligitur, secundum quod hoc participium *factus*

ponit

ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona, & hypostasis, & suppositum Dei, & hominis, ut supra ostensum est (quæst. II. art. 3.) ista propositio est falsa: quia cum dicitur, *Homo factus est Deus*, ly *homo* habet personalem suppositionem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui. Suppositum autem illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis, seu persona Filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici, quod iste homo incepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona, vel hypostasis Dei, & hominis, ita quod esse Deum prædicaretur de homine, & e converso, per quamdam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt; tunc pari ratione posset dici, quod homo factus est Deus, idest coniunctus Deo, sicut & quod Deus factus est homo, idest coniunctus homini.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Apostoli hoc relativum *qui*, quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte prædicati; quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem, sit factus Filius Dei: in quo sensu obiectio procedebat: sed debet intelligi ex parte subiecti; ut sit sensus quod „ Filius Dei factus est, scilicet ho„ mo, ad honorem Patris, “ ut Glossa (interl.) exponit, „ existens ex semine „ David secundum carnem: “ ac si diceret: „ Filius Dei factus est habens car„ nem ex semine David ad honorem Dei. “

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione incarnationis factum est ut homo esset Deus, & Deus esset homo: in quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est (in cor. ar.)

Et similiter dicendum est ad tertium: nam deificari idem est quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum, quod terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito; positus vero in prædicato tenetur formaliter, idest pro natura significata. Et ideo cum dicitur, *Homo factus est Deus*, ipsum fieri non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus: & ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur, *Deus factus est homo*, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, hæc est vera, *Deus factus est homo;* sed hæc est falsa, *Homo factus est Deus*: sicut si Socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate, hæc est vera, *Hic homo hodie factus est albus*; hæc tamen est falsa, *Hoc album hodie factum est homo*. Si tamen ex parte subiecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subiectum factionis; puta si dicatur, quod natura humana facta est Filii Dei.

ARTICULUS VIII. 107

Utrum hæc sit vera, Christus est creatura.

Inf. quæst. XX. *art.* I. *ad* I. & I. P. *quæst.* XLI. *art.* 3. *cap.* & *ad* 4. & III. *dist.* IV. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 4. & *dist.* XI. *quæst.* I. *art.* 2. & *dist.* XXI. *quæst.* I. *art.* 3. *ad* 2. & *IV. con. cap.* XLVIII. & *ver. quæst.* XXIX. *ar.* I. *ad* I. & *opusc.* II. *cap.* CCXXIII. & *I. Cor.* XV. *lect.* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod hæc sit vera, *Christus est creatura*. Dicit enim Leo Papa: (quid simile hab. serm. III. Pentecost. parum a princ.) *Nova, & inaudita conventio: Deus, qui est, & erat, fit creatura*. Sed illud potest prædicari de Christo quod Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo hæc est vera, *Christus est creatura*.

2. Præterea. Proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est (art. 5. hu. quæst.) Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut & proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet quod sit creatura, & quod sit increatus, & creator.

3. Præterea. Principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici, quod Christus sit creatura.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. I. de Trinit. (seu de fide ad Gratian. cap. VII. cir. med.) *Numquid dicto factus est Christus? numquid mandato creatus est Christus?* quasi dicat, non. Unde subdit: *Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus natura simplicis est, non coniunctæ*. Ergo hæc non est concedenda, *Christus est creatura*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit (implic. in cap. V. ad Gal.) *ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis*: unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam, & minorem Patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ personæ. Et ideo non est absolute dicendum, quod Christus *sit creatura*, vel *minor Patre*; sed cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam.

Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinæ personæ conveniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ; sicut simpliciter dicimus, Christum esse passum, mortuum, & sepultum: sicut etiam in rebus corporalibus, & humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt an conveniant toti, vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, idest sine determinatione, non enim dicimus, quod Ethiops est albus, sed quod est albus secundum dentes; dicimus autem absque determinatione, quod est crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando sancti Doctores causa brevitatis, determinatione omissa, nomine creaturæ utuntur circa Christum; est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, *inquantum homo*.

Ad secundum dicendum, quod omnes proprietates humanæ naturæ, sicut & divinæ, possunt æqualiter dici de Christo. Unde & Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. IV. ad fin.) quod *Christus, qui Deus est, & homo, dicitur & creatus, & increatus, passibilis, & impassibilis*. Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione: unde ipse postea alibi (Lib. IV. orth. Fid. cap. V.) subdit: *Ipsa una hypostasis*, scilicet Christi, *& increata est Divinitate, & creata est humanitate*: sicut & e converso non esset dicendum sine determinatione, *Christus est incorporeus*, vel *impassibilis*, ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse, sed dicendum est cum determinatione, quod Christus secundum Deitatem est incorporeus, & impassibilis.

Ad tertium dicendum, quod de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione: & ideo non est similis ratio utrobique.

ARTICULUS IX. 108

Utrum hæc sit vera, Iste homo, *demonstrato Christo*, incepit esse.

III. dist. XII. *quæst.* I. *art. un.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, incepit esse. Dicit enim Augustinus super Ioan. (tract. CV. a med.) *Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei & hominum homo Iesus Christus*. Sed illud quod non semper fuit, incepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incepit esse.

2. Præterea. Christus incepit esse hominem. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incepit esse simpliciter.

3. Præterea. Homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incepit esse.

Sed contra est quod dicitur Hebr. ult. 8 *Iesus Christus heri, & hodie, ipse & in sæcula*.

Respondeo dicendum, quod non est dicendum, quod *ille homo*, demonstrato Christo, *inceperit esse*, si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primo quidem quia hæc locutio est simpliciter falsa secundum sententiam catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum, & unam hypostasim, sicut & unam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, *iste homo*, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cuius æternitati repugnat incipere esse: unde hæc est falsa, *Hic homo incepit esse*. Nec obstat quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen *homo*: quia ter-

minus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est (art. 7. hu. quæst. ad 4.) Secundo quia etiamsi esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandum hæresim Arii: quia sicut personæ Filii Dei attribuit quod esset creatura, & quod esset minor Patre; ita attribuit ei quod esse inceperit, dicens, quod erat quando non erat.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda cum determinatione, ut scilicet dicamus, quod homo Iesus Christus non fuit, antequam mundus esset, secundum humanitatem.

Ad secundum dicendum, quod cum hoc verbo *incipit* non sequitur argumentum ab inferiori ad superius. Non enim sequitur: Hoc incipit esse album: Ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo, quia incipere importat nunc esse, & non prius. Non autem sequitur: Hoc non erat prius album: Ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur: Christus incepit esse homo: Ergo incepit esse.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *homo*, secundum quod accipitur pro Christo; licet significet humanam naturam, quæ incepit esse; tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incepit. Et ideo quia secundum quod ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam; ideo hæc est falsa, *Homo Christus esse incepit*; sed hæc est vera, *Christus incepit esse homo*.

ARTICULUS X. 109

Utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est creatura.

III. dist. IV. quæst. I. art. 2. quæst. I. c. & quæst. 2. ad 3. & dist. X. quæst. I. art. I. quæst. 2. & dist. XI. quæst. I. art. 3.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura*, vel *incepit esse*. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa: *Christus, secundum quod homo, est humana natura*. Ergo hæc etiam est falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

2. Præterea. Prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quam de ipso subjecto propositionis; sicut si dicam, Corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolute, sicut dictum est (art. 8. & 9. præc.) concedenda: *Homo Christus est creatura*. Ergo neque hæc: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

3. Præterea. Quicquid prædicatur de quocumque homine, secundum quod homo, prædicatur de eo per se, & simpliciter: idem enim est per se, & secundum quod ipsum, ut dicitur in V. Metaph. (tex. 23.) Sed hæc est falsa: *Christus est per se, & simpliciter creatura*. Ergo etiam hæc est falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

Sed contra. Omne quod est, vel est creator, vel creatura. Sed hæc est falsa: *Christus, secundum quod homo, est creator*. Ergo hæc est vera: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur, *Christus secundum quod homo*, hoc nomen *homo* potest resumi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum, & increatum, hæc erit falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura*. Si vero resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera: quia ratione humanæ naturæ, sive secundum humanam naturam, convenit sibi esse creaturam, ut supra dictum est (art. 8. hu. quæst.)

Sciendum tamen, quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito: resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter: idem enim est dictu, *Christus, secundum quod homo*, ac si diceretur, *Christus secundum quod est homo*. Et ideo hæc est magis concedenda quam neganda: *Christus, secundum quod homo, est creatura*. Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda; puta si diceretur: *Christus, secundum quod hic homo, est creatura*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen au-

autem creaturæ natum est prædicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis: dicimus enim, quod humanitas est creatura, & quod homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quod ly *homo*, secundum quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum; secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est (in corp. art.) Et quia natura est creata, suppositum vero increatum, ideo licet non concedatur ista simpliciter, *Homo Christus est creatura*; conceditur tamen ista: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quod non habeat esse, nisi secundum humanam naturam: & ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod homo, est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ, secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur, si secundum quod homo, est creatura, quod sit simpliciter creatura.

ARTICULUS XI. 110

Utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est Deus.

III. *dist.* x. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 1. & *quæst.* 3. *cor.*

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

2. Præterea. Dimittere peccata est proprium Dei, secundum illud Isa. XLIII. 25. *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me*. Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. IX. 6. *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata &c.* Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

3. Præterea. Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus: quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

Sed contra. Illud quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest dupliciter accipi. Uno modo quantum ad naturam: & sic non est verum quod Christus, secundum quod homo, sit Deus: quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi: & sic cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus.

Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ut supra dictum est (art. præc. in corp. & ad 2.) ideo magis est ista neganda, *Christus, secundum quod homo, est Deus*, quam sit affirmanda.

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid, & esse illud: nam moveri convenit alicui ratione materiæ, vel subiecti; esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, & esse Deum; sed primum convenit sibi secundum humanam naturam, secundum vero secundum divinam. Et ideo hæc est vera: *Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis*: non tamen ista: *Christus, secundum quod homo, est Deus*.

Ad secundum dicendum, quod Filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, sed virtute naturæ divinæ: in qua quidem natura divina consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter, & per ministerium. Unde Chrysostomus super Matth. (implic. hom. XXX. cir. med.) hoc exponens dicit: *Signanter dixit, In terra dimittendi peccata, ut ostenderet quod humanæ naturæ potestatem Divinitatis univit indivisibili unione: quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit*.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur *iste homo*, pronomen demonstrativum

rum *hoc* nomen *homo* trahit ad suppositum: & ideo magis est hæc vera, *Christus, secundum quod iste homo, est Deus*, quam ista, *Christus, secundum quod homo, est Deus*.

ARTICULUS XII. III

Utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est hypostasis, vel persona.

III. *dist.* x. *quæst.* I. *art.* 2. & *Rom.* I. *lect.* 3.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis, vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundum quod est homo: est enim aliis hominibus similis, secundum illud Philip. II. 7. *In similitudinem hominum factus*. Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2. Præterea. Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ: non autem substantia universalis: ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam *rationalis naturæ individua substantia*, ut Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (aliquant. a princ.) Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

3. Præterea. Christus, secundum quod homo, est res humanæ naturæ, & suppositum, & hypostasis ejusdem naturæ. Sed omnis hypostasis, & suppositum, & res humanæ naturæ est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Sed contra. Christus, secundum quod homo, non est persona æterna. Si ergo Christus, secundum quod homo, sit persona, sequeretur quod in Christo sint duæ personæ, una temporalis, & alia æterna: quod est erroneum, ut supra dictum est (quæst. II. art. 3. & 6. & quæst. IV. art. 2. & 3.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 10 & II. hu. quæst.) iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur, *Christus, secundum quod homo, est persona*, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona: quia suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quam persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur quod naturæ humanæ competat esse in aliqua persona; & hoc etiam modo verum est: omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanæ naturæ: & sic Christus, secundum quod homo, non est persona: quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura; quod requirit ratio personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omni homini convenit esse personam, secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo quod persona subsistens in humana natura ejus non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna: & ideo uno modo est persona, secundum quod homo, alio modo non, sicut dictum est (in corp. ar.)

Ad secundum dicendum, quod *substantia individua*, quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis: alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quædam individua; quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona: & eadem ratione nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum, quod sicut persona significat quid completum, & per se subsistens in natura rationali; ita hypostasis, suppositum, & res naturæ in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde sicut humana natura non est per se persona seorsum a persona Filii Dei; ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu in quo negatur ista, *Christus, secundum quod homo, est persona*, oportet etiam negari omnes alias.

QUAESTIO XVII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad esse,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad unitatem in Christo

in communi. Nam de his quæ pertinent ad unitatem, vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est; sicut supra determinatum est (quæst. IX.) quod in Christo non est una tantum scientia, & infra determinabitur (quæst. XXXV.) quod in Christo non est una tantum nativitas.

Considerandum est ergo primo de unitate Christi quantum ad esse. Secundo quantum ad velle. Tertio quantum ad operari.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum Christus sit unum, vel duo.

Secundo, utrum in Christo sit tantum unum esse.

ARTICULUS I. 112

Utrum Christus sit unum, vel duo.

III. *dist.* VI. *quæst.* II. *art.* I. *& dist.* XXI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. *ad* 6. *& IV. cont. cap.* XXXVIII. *fin. & un. art.* 2. *ad* 2. *&* 7. *& art.* 3. *&* 4. *per tot. & art.* 5. *ad* 14.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus in I. de Trinit. (cap. VII. cir. med.) *Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem*. Sed utrumque dici non potest, nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. Præterea. Ubicumque est aliud, & aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud, & aliud: dicit enim Augustinus in Ench. (cap. XXXV. in med.) *Cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus, sed aliud propter Verbum, aliud propter hominem*. Ergo Christus est duo.

3. Præterea. Christus non est tantum homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud quam homo: & ita in Christo est aliud, & aliud. Ergo Christus est duo.

4. Præterea. Christus est aliquid quod est Pater, & est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid, & aliquid. Ergo Christus est duo.

5. Præterea. Sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in una natura; ita in mysterio incarnationis sunt duæ naturæ in una persona. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater, & Filius sunt unum, secundum illud Ioan. X. 30. *Ego, & Pater unum sumus*. Ergo, non obstante unitate personæ, propter dualitatem naturarum Christus est duo.

6. Præterea. Philosophus dicit in III. Phys. (tex. 18.) quod unum, & duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

7. Præterea. Sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit (in Prædic. cap. de differ.) Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana scilicet, & divina. Ergo Christus est aliud, & aliud. Ergo Christus est duo.

Sed contra est quod Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (implic. & Lib. de unit. & uno, cir. princ.) *Omne quod est, inquantum est, unum est*. Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

Respondeo dicendum, quod natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest prædicari de supposito, seu persona, nisi in Deo, in quo non differt *quod est*, & *quo est*, ut in prima parte habitum est (quæst. III. art. 3. & 4.) In Christo autem cum sint duæ naturæ, divina scilicet, & humana, altera earum, scilicet divina, potest de eo prædicari & in abstracto, & in concreto: dicimus enim, quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine *Christus*, & est divina natura, & est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici, quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito; dicitur autem, quod Christus est homo, sicut & quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem Deitatem, & homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen *homo*, & aliter per hoc nomen *Iesus*, vel *Petrus*. Nam hoc nomen *homo* importat habentem humanitatem indistincte, sicut & hoc nomen *Deus* indistincte importat habentem Deitatem; hoc autem nomen *Petrus*, vel *Iesus*, importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus, sicut & hoc nomen *Filius Dei* impor-

portat habentem Deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo si ambæ naturæ in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo unum, vel duo.

Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam: quæ quidem videtur se habere secundum eorum opinionem tamquam suppositum completum ultima completione. Et ideo quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter. Sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum unum masculine: nam neutrum genus designat quiddam informe, & imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum, & perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas dicebant, Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duos masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam, & unum suppositum, ut ex supra dictis patet (quæst. II. art. 2. & 3.) sequitur quod dicamus, quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam quod est unum neutraliter.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ly *utrumque* teneatur ex parte prædicati; quasi dicat, quod Christus sit utrumque; sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly *utrumque* ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere, quod utrumque, scilicet Deus, & homo, est Deus propter accipientem Deum; & utrumque, scilicet Deus, & homo, est homo propter acceptum hominem.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *Christus est aliud, & aliud*, locutio est exponenda, ut sit sensus, *Habens aliam, & aliam naturam*. Et hoc modo exponit Augustinus in Lib. contra Felicianum (cap. XI. in fin.) ubi cum dixisset, *In mediatore Dei, & hominum aliud Dei Filius, aliud hominis Filius*, subdit: *Aliud, inquam, pro discretione substantiæ, non aliud pro unitate personæ*. Unde Gregorius Nazianzenus in epist. I. (inter princ. & med.) ad Cledonium dicit: *Si oportet compendiose dicere, aliud quidem, & aliud ea ex quibus Salvator est: siquidem non idem est invisibile visibili, & quod absque tempore, ei quod sub tempore: non autem alius, & alius: absit: hæc enim ambo unum.*

Ad tertium dicendum, quod hæc est falsa, *Christus est tantum homo*: quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eo quod termini in prædicato positi formaliter tenentur. Si vero adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio; puta *Christus est tantum id quod est homo*. Non tamen sequitur quod sit aliquid aliud quam homo: quia ly *aliud*, cum sit relativum diversitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum, sicut & omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem: Ergo habet aliam naturam.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, *Christus est aliquid quod est Pater*, ly *aliquid* tenetur pro natura divina, quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre, & Filio. Sed cum dicitur, *Christus est aliquid quod non est Pater*, ly *aliquid* tenetur non pro ipsa natura humana, secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto, non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum, prout scilicet substat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud, & aliud, vel quod sit duo: quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quæ prædicatur de Patre, & Filio.

Ad quintum dicendum, quod in mysterio divinæ Trinitatis natura divina prædicatur etiam in abstracto de tribus personis: & ideo simpliciter potest dici, quod tres personæ sint unum. Sed in mysterio incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo: & ideo non potest simpliciter dici, quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quod duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo *duo* prædicatur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen *Christus*. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum; quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quod *alterum* im-

importat diversitatem accidentis. Et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed *aliud* importat diversitatem substantiæ: substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in V. Met. (tex. 15.) Et ideo diversitas naturæ non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum; sed diversitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

ARTICULUS II. 113

Utrum in Christo sit tantum unum esse.

III. *dist.* IV. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *cor. fi. & dist.* VI. *quæst.* II. *art.* 2. *& un. art.* 4. *& quol.* IX. *quæst.* II. *art.* 2. *& opusc.* II. *cap.* II. X. *&* CCXI.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XIII.) quod ea quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est a forma. Ergo in Cristo sunt duo esse.

2. Præterea. Esse Filii Dei est ipsa natura divina, & est æternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

3. Præterea. In Trinitate quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

4. Præterea. In Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma eius Sed non dat sibi esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse præter esse divinum: & sic in Christo non est tantum unum esse.

Sed contra. Unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum: quia unum, & ens convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, & non tantum unum, Christus esset duo, & non unum.

Respondeo dicendum, quod quia in Christo sunt duæ naturæ, & una hypostasis, necesse est quod ea quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo; quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet & ad naturam, & ad hypostasim: ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album, & humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum, quod si est aliqua forma, vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi, vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus, & quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi, vel persona multiplicari: quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse.

Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice, vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt; oporteret ponere in Christo duo esse, unum quidem, secundum quod est Deus, aliud autem, secundum quod est homo; sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundum quod est albus, & aliud, secundum quod est homo: quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis; esse autem capitatum, & esse corporeum, & esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis: & ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate: & si contingeret quod post constitutionem personæ Socratis advenirent Socrati manus, vel pedes, vel oculi, sicut accidit in cæco nato; ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad huiusmodi: quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ sibi postmodum advenerunt. Sic igitur cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice, vel personaliter, ut supra dictum est (quæst. II. art. 5. & 6.) & non accidentaliter; consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam; ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere non

non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est (quæst. III. art. 3. & 4. & quæst. XXXIX. art. 1.) quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ: & ideo tres personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, & aliud esse naturæ.

Ad quartum dicendum, quod anima in Christo dat esse corpori, inquantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum naturæ, & speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima, & corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut *quod est*, sed ut *quo aliquid est*. Et ideo ipsum esse est persona subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam: cuius habitudinis causa est anima, inquantum perficit humanam naturam informando corpus.

QUAESTIO XVIII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad voluntatem,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, & alia humana.

Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, & alia rationis.

Tertio, utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates.

Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

Quinto, utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICULUS I. 114

Utrum in Christo sint duæ voluntates.

III. *dist.* XIV. *art.* 1. *quæst.* 1. *cor.* & *dist.* XVII. *art.* 1. *quæst.* 1. & IV. *conc. cap.* XXXVI. & *pot. quæst.* X. *art.* 4. *ad* 13. & *op.* II. *cap.* CII. & *Joan.* VI. *lect.* 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sint duæ voluntates, una divina, & alia humana. Voluntas enim est primum movens, & imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens, & imperans fuit voluntas divina: quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Præterea. Instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo sicut instrumentum Divinitatis eius. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

3. Præterea. Illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere: quia ea quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4. Præterea. Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. inter. princ. & med.) quod *aliqualiter velle non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ*, scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas: quia nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit, & est una tantum persona. Ergo in Christo est una tantum voluntas.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. XXII. 42. *Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat*: quod inducens Ambrosius ad Gratianum Imperatorem (Lib. II. de fide cap. III. versus fi.) dicit: „Sicut susceperat voluntatem meam,

„ su-

„ suscepit tristitiam meam : “ & super Luc. (cap. XXII. sup. illud, *Verumtamen non mea voluntas*) dicit : „ Voluntatem „ suam ad hominem retulit, Patris ad „ Divinitatem : voluntas enim hominis „ est temporalis, voluntas Divinitatis „ æterna. “

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem. Sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde cum voluntas sit in ratione, ut Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 42.) sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana; & ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, & omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit unionem Dei, & hominis esse factam solum secundum affectum, & voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus Patriarcha, & Cyrus Alexandrinus, & Sergius Constantinopolitanus, & quidam eorum sequaces posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas: quia opinabantur quod humana natura in Christo numquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a Divinitate, ut patet ex epistola synodica Agathonis Papæ (a med. & hab. in Conc. Const. III. gener. VI act. IV.)

Et ideo in sexta Synodo apud Constantinopolim celebrata (mox cit. act. XVIII. quæ Græce est XVII. in symb. Const. cl. PP. versus fi.) determinatum est, oportere dici quod in Christo sint duæ voluntates: ubi sic legitur: *Juxta quod olim Prophetæ de Christo, & ipse nos erudivit, & sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum, duas naturales voluntates in eo, & duas naturales operationes prædicamus*. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostensum est (quæst. II. art. 5.) Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis eius potentia, sicut & intellectus, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. lxxix. & lxxx.) Unde necesse est dicere, quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit in humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est (quæst. XIX. art. 1.) Unde necesse est dicere, quod in Christo sint duæ voluntates, una scilicet divina, & alia humana.

Ad primum ergo dicendum, quod quicquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ; non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ: quia etiam aliorum Sanctorum piæ voluntates moventur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle, & perficere, ut dicitur Philip. II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura; interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est (quæst. CV. art. 4.) Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Ps. XXXIX. 9. *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Unde Augustinus dicit contra Maximinum (Lib. III. cap. XX. ante med.) *Ubi dixit Filius Patri, Non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adiuvat, quod tua verba subiungis, & dicis: Ostendit vere suam voluntatem subiectam suo genitori: quasi nos negemus, hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subiectam?*

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente, diversimode tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum (sicut securis, aut serra) movetur ab artifice per solum motum corporalem; instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore; instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius; sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. II. & IV. & VIII. Ethic. cap. II.) Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, & consequitur naturam ex necessitate; sed motus, vel actus huius potentiæ, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est natu-

naturalis, & necessarius; puta respectu felicitatis: quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, & non necessarius, neque naturalis, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. LXXXII. art. 2. & 1. 2. quæst. V. art. 8. quæst. VI. art. 1.) Et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium huius motus, est naturalis. Et ideo præter voluntatem divinam oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cuius est modus. Unde cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinæ voluntatis.

ARTICULUS II. 115

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem.

Inf. art. 5. cor. & III. dist. XVII. *art.* 1. *quæst.* 2. *& op.* III. *cap.* CCXXX.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus in III. de Anima (tex. 42.) quod voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis, & concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Præterea. Secundum Augustinum XII de Trinit. (cap. XIII. a princ.) sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo: habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut Augustinus dicit (Lib. I. de peccator. meritis, & remiss. cap. XXXII.) super illud Ioan. III. *Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto*. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Præterea. Voluntas sequitur naturam, ut dictum est (art. præc.) Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in II. ad Gratianum Imperat. (scilicet de fide cap. III. ad fin.) *Mea est voluntas, quam suam dicit: quia ut homo suscepit tristitiam meam*. Ex quo datur intelligi, quod tristitia pertinet ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est (quæst. XXIII. art. 1. & 3. & quæst. XXV. art. 1. & quæst. XXXV. art. 1. & 2.) Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis præter voluntatem rationis.

Respondeo dicendum, quod, sicut prædictum est (art. præc.) Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei assumpserit cum humana natura etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis: inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur: & ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus, sive sensualitas. Sciendum est etiam, quod sensualitas, sive sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per Philosophum I. Eth. (cap. ult.) Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est (art. præc.) pari ratione potest dici, quod sensualitas sit voluntas per participationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva; sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, inquantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas signatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum, quod ubi est unum propter alterum, ibi unum tantum esse videtur; sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis, sicut una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

A R-

ARTICULUS III. 116

Utrum in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem.

Sup. art. 2. *ad* 2. *& inf. art.* 4. *&* 5. *cor. &* III. *dist.* XVII. *art.* 1. *quaest.* 3. *& opusc.* 11. *cap.* ccxxx.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. XXII. ante med. & Lib. III. cap. XIV. & XVIII.) quod duplex est hominis voluntas; scilicet naturalis, quae vocatur θέλησις; & voluntas rationalis, quae vocatur βούλησις. Sed Christus in humana natura habuit quicquid ad perfectionem humanae naturae pertinet. Ergo utraque praedictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Praeterea. Vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivae, & ideo secundum differentiam sensus, & intellectus diversificatur in homine appetitus sensitivus, & intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis, & intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis, & alia rationalis.

3. Praeterea. A quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quae non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est quod in quolibet ordine est unam primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quae est voluntas rationis: Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantum voluntas humana.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hui. quaest. ad 3.) voluntas quandoque accipitur pro potentia, & quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. VIII. art. 2. & 3.) & est finis, & est eorum quae sunt ad finem; & alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter, & absolute, sicut in id quod est secundum se bonum; in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid quod est secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno (loc. cit.) vocatur θέλησις, idest simplex voluntas, & a magistris vocatur voluntas ut natura; & alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae: quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat βούλησιν, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam: quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est, quod si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter, & non participative dicta; si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur θέλησις, & voluntas quae est ut ratio, quae dicitur βούλησις.

Ad primum ergo dicendum, quod illae duae voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod etiam intellectus, & ratio non sunt diversae potentiae, ut in prima parte dictum est (quaest. lxxix. art. 8.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas quae consideratur ut natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

ARTICULUS IV. 117

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

III. *dist.* XIV. *art.* 1. *quaest.* 1. *cor. & dist.* XVII. *art.* 1. *quaest.* 3. *ad* 5. *& dist.* XVIII. *art.* 2. *ad* 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. prope fi.) γνώμην *autem*, idest sententiam, vel mentem, vel excogitationem, & προαίρεσιν, idest electionem, *in Domino dicere impossibile*

sibile est, si proprie loqui volumus. Maxime autem in his quæ sunt fidei, est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, & per consequens nec liberum arbitrium, cuius actus est electio.

2. Præterea. Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. III. cir. fin.) quod *electio est appetitus præconsiliati*. Sed consilium non videtur fuisse in Christo: quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, & sic nec liberum arbitrium.

3. Præterea. Liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum: quia non potuit peccare, sicut supra dictum est (quæst. XV. art. I. & 2.) Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur Isa. VII. 15. *Butyrum, & mel comedet, ut sciat reprobare malum, & eligere bonum*: quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. I. hu. quæst. ad 3.) in Christo fuit duplex actus voluntatis: unus quidem, quo eius voluntas ferebatur in aliquid, sicut secundum se volitum; quod pertinet ad rationem finis: alius autem, secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud; quod pertinet ad rationem eius quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. II. in med.) electio a voluntate in hoc quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura electio; autem est idem quod voluntas ut ratio, & est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est (quæst. LXXXIII. art. 3. & 4.) Et ideo cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, & per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio, ut in prima parte habitum est (ibid. & I. 2. quæst. XIII. art. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis: quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Eph. I. *Elegit nos in ipso &c.* cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate prædicta.

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium; non tamen sequitur ex consilio, nisi iam determinato per iudicium. Illud enim quod iudicamus agendum, post inquisitionem consilii eligimus, ut in III. Ethic. (cap. II. & III.) dicitur. Et ideo si aliquid iudicetur ut agendum absque dubitatione, & inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio, sive inquisitio non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc, vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

ARTICULUS V. 118

Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

Inf. quæst. XXI. *art.* 3. *&* 4. *& III. dist.* XVII. *art.* 2. *quæst.* I. *& IV. contra cap.* XXXVI. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam Deus vult. Dicitur enim in Psal. XXXIX. 9. ex persona Christi: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Sed ille qui vult voluntatem alicuius facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam voluntas divina ipsius.

2. Præterea. Anima Christi habuit perfectissimam caritatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit, secundum illud Eph. III. 19. *Supereminentem scientiæ caritatem Christi*. Sed caritatis est facere quod homo idem velit quod Deus: unde & Philosophus in IX. Ethic. (cap. IV.) dicit, quod unum de amicabilibus est eadem velle, & eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.

3. Præterea. Christus fuit verus comprehensor. Sed Sancti qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt quam quod Deus vult: alioquin non essent

sent beati : quia non haberent quicquid vellent : *beatus enim est qui habet quaecumque vult, & nihil male vult*, ut Augustinus dicit in Lib. XIII. de Trinit (cap. v. in fin.) Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam, quam voluerit voluntas divina.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Maximinum (Lib. III. cap. xx. in med.) *In hoc quod Christus ait, Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quam Pater; quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum non divinum, sed humanum transfiguraret affectum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 2. hu. quaest.) in Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas; scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; & voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. Dictum est autem supra (quaest. XIV. art. 1. ad 2.) quod ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere, & pati quae sunt ei propria: & similiter etiam permittebat omnibus viribus animae agere, & pati quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles, & corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae sunt naturae contraria, & quae sunt secundum se mala, puta mortem, & alia huiusmodi; sed haec tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem; sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, & etiam voluntas absolute considerata refugit ustionem, quam tamen voluntas secundum rationem eligit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores, & passiones, & mortem pateretur; non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus secundum voluntatem sensualitatis, & secundum voluntatem rationis, quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus; sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus: quod patet ex hoc ipso quod dicit (Marci XIV. 36.) *Non sicut ego volo, sed sicut tu*. Volebat enim secundum rationem, voluntatem divinam impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum quamdam aliam eius voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per voluntatem rationalem voluit ut divina voluntas impleretur; non autem per voluntatem sensualitatis, cuius motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta absolute considerata, & non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod conformitas voluntatis humanae ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quod Christus fuit simul comprehensor, & viator, inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, & habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, & etiam appetitui sensitivo.

ARTICULUS VI. 116

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

III. dist. XVII. *art.* 2. *quaest.* 2. & 3. & *op.* 11. *cap.* CCXXX. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundum contrarietatem obiectorum: sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum in V. Physic. (tex. 49. & seq.) Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat: nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam: unde Athanasius dicit in Lib. adversus Apollinarium (qui inscribitur: *De nat. hum. suscepta*, vers. fin.) *Quando Christus dicit: Pater, si possibile est, transeat a me calix iste, & tamen non mea, sed tua voluntas fiat: & iterum: Spiritus promptus est, caro autem infirma: duas voluntates hic ostendit, humanam quae propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, & divinam eius promptam ad passionem.* Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. Prae-

2. Præterea. Ad Galat. v. 17. dicitur, quod *caro concupiscit adversus spiritum, & spiritus adversus carnem*. Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, & caro aliud. Sed hoc fuit in Christo: nam per voluntatem caritatis, quam Spiritus sanctus in eius mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isa. LIII. 7. *Oblatus est, quia voluit*: secundum autem carnem passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Præterea. Luc. XXII. 43. dicitur, quod *factus in agonia prolixius orabat*. Sed agonia videtur importare quamdam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Sed contra est quod in determinatione sextæ Synodi (scil. Constant. III. gener. VI. act. XVIII. quæ græce est XVII. in symb. cl. PP a med.) dicitur: ***Prædicamus duas naturales voluntates non contrarias, iuxta quod impii asserunt hæretici, sed sequentem eius humanam voluntatem, & non resistentem, vel reluctantem, sed potius subiectam divinæ eius, atque omnipotenti voluntati.***

Respondeo dicendum, quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, & secundum idem; si autem secundum diversa, & in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis; puta quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manum, & non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quamdam rationem universalem, & alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum; puta si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, & aliquis eius consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis; nisi forte intantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum: tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quod sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, & vult aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas; nisi forte appetitus sensitivus intantum prævaleat quod vel immutet, vel retardet appetitum rationis: sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi.

Sic igitur dicendum est, quod licet voluntas naturalis, & voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit, quam voluntas divina, & voluntas rationis ipsius; non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet qua divina voluntas, & voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud: motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur, aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec e contrario voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo refugiebat, aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ, & motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, & etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, & voluntas sensualitatis secundum ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuit repugnantia, vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quam eius voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cuius beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XV. a med. & cap. XIX.)

Ad secundum dicendum, quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur, aut retardatur concupiscentia spiritus: quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animæ rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem; puta cum

cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, & secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest diiudicare, quid sit simpliciter melius quod in Christo non fuit: quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius quod per eius passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XVIII. a med. & cap. XX. & XXIII.)

QUAESTIO XIX.

De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de unitate operationis Christi: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in Christo sit una operatio Divinitatis, & humanitatis, vel plures.

Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam.

Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit.

Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.

ARTICULUS I. 120

Utrum in Christo sit una tantum operatio Divinitatis, & humanitatis.

Inf. quæst. XXV. *art.* I. *ad* 2. *&* III. *dist.* X. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *ad* 3. *& dist.* XVIII. *art.* I. *&* IV. *cont. cap.* XXXVI. *& ver. quæst.* XX. *art.* I. *ad* 2. *&* 6. *& un. art.* I. *ad* 16. *& art.* 5. *& opusc.* II. *cap.* CCXI.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sit una tantum operatio Divinitatis, & humanitatis. Dicit enim Dionysius in II. cap. de div. Nom. (a med. lect. 3.) *Discreta autem est benignissima circa nos Dei operatio per hoc quod secundum nos ex nobis integre vereque humanatum est Verbum, quod est supra substantiam, & operatum, & passum quæcumque humanæ eius, divinæque operationi congruunt:* ubi unam operationem nominat humanam, & divinam, quæ in Græco dicitur θεανδρική, idest deivirilis. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

2. Præterea. Principalis agentis, & instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut supra dictum est (quæst. XIII. art. 2 & 3.) Ergo eadem est divinæ, & humanæ naturæ in Christo operatio.

3. Præterea. Cum in Christo sint duæ naturæ in una hypostasi, vel persona, necessarium est unum & idem esse quod pertinet ad hypostasim, vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim, vel personam: nihil enim operatur nisi suppositum subsistens: unde secundum Philosophum (Lib. I. Metaph. cir. princ.) actus sunt singularium. Ergo in Christo est una & eadem operatio Divinitatis, & humanitatis.

4. Præterea. Sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est (quæst. XVII. art. 2.) Ergo etiam propter eamdem unitatem est in Christo una operatio.

5. Præterea. Ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat Divinitatis, & humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio Divinitatis, & humanitatis.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in II. Lib. ad Gratianum Imperatorem (scil. de Fide cap. IV. aliquant. a princ.) *Quomodo eadem operatio diversæ est potestatis? Numquid sic potest minor, quemadmodum maior operari, aut una operatio potest esse, ubi diversa substantia est?*

Respondeo dicendum, quod hæretici supra dicti (quæst. præc. art. I.) qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est, quod ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones, & motus inferioris principii sunt magis operata quædam quam ope-

operationes. Id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio; puta si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, & palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus: & quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una & indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, & appetitus sensitivus a rationali; ita in Domino Iesu Christo humana natura movebatur, & regebatur a divina. Et ideo dicebant, quod eadem est operatio, & indifferens ex parte ipsius Divinitatis operantis; sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet Divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suæ, aliud autem per humanam naturam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in sexta Synodo (sc. Const. III. gener. VI. act. x. inter med. & fin.) inducuntur verba Severi hæretici sic dicentis: *Ea quæ agebantur, & operabantur ab uno Christo, multum differunt: quædam enim sunt Deo decibilia, quædam humana; veluti corporaliter vadere super terram, profecto humanum est, cruribus vero vexatis, & ambulare super terram penitus non valentibus sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed unus, scilicet incarnatum Verbum, hoc, & illud operatus est: & nequaquam hoc quidem huius, hoc vero huius est naturæ: neque eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas, atque formas iuste definiemus.*

Sed in hoc decipiebantur: quia actio eius quod movetur ab altero, est duplex: una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio: sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio; secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum. Operatio igitur quæ est alicuius rei secundum suam formam, est propria eius; nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem; sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quæ est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsam; sicut facere scamnum, non est seorsum operatio securis ab operatione artificis, sed securis participat instrumentaliter operationem artificis.

Et ideo ubicumque movens, & motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia operatio moventis, & alia operatio propria moti: licet motum participet operationem moventis, & movens utatur operatione moti, & sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam, & virtutem, per quam operatur; & similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, & e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti; & similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa in epist. ad Flav. (XXVIII. in noviss. Ven. edit. cap. IV. ante med. al. x.) *Agit utraque forma*, scilicet tam natura divina, quam humana in Christo, *cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, & carne exequente quod carnis est*. Si vero esset una tantum operatio Divinitatis, & humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quod humana natura non haberet propriam formam, & virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile;) ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio: vel oporteret dicere, quod ex divina virtute, & humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile. Nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in sexta Synodo (ut sup. cit. act. XVIII. quæ græce est XVII. in symb. cl. PP.) hæc opinio est condemnata: in cuius determinatione dicitur: *Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino Iesu Christo vero Deo nostro glorificamus*, hoc est divinam operationem, & humanam operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius ponit in Christo operationem θεανδρικήν, idest divinam virilem, vel divinam humanam, non per aliquam confusio-

fusionem operationum, seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana, & humana eius operatio participat virtutem divinæ operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola ad Caium, (quæ est IV. cir. med.) *super hominem operabatur ea quæ sunt hominis: quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, & aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem*. Manifestum est enim quod concipi est humanæ naturæ, similiter & ambulare, sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit: *Non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei & hominis operatione*. Quod autem intellexerit, duas esse operationes in Christo, unam divinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his quæ dicit in II. cap. de div. Nom. (a med. lect. 3.) ubi dicit, quod his *quæ pertinent ad humanam eius operationem, Pater, & Spiritus sanctus nulla ratione communicant: nisi quis dixerit secundum benignissimam, & misericordem voluntatem*; inquantum scilicet Pater, & Spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere, & pati humana. Addit autem, *& secundum omnem sublimissimam & ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profecto Deus, & Dei Verbum*. Sic igitur patet quod alia est operatio humana, in qua Pater, & Spiritus sanctus non communicant, nisi secundum acceptationem misericordiæ suæ; & alia est eius operatio, inquantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater, & Spiritus sanctus.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum dicitur aliquid agere ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen præter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est (in cor. art.) Sic igitur actio instrumenti, inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis; potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio quæ est humanæ naturæ in Christo, inquantum est instrumentum Divinitatis, non est alia ab operatione Divinitatis: non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, & Divinitas eius: habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quædam, quamdam propriam operationem præter divinam, ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam, & naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum, seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei: sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare, & calefacere secundum differentiam lucis, & caloris; & tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duæ operationes specie differentes secundum eius duas naturas; quælibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio, & una sanatio.

Ad quartum dicendum, quod esse, & operari est personæ a natura; aliter tamen, & aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ; & sic quantum ad hoc se habet in ratione termini: & ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi, & personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam, vel naturam. Unde pluralitas operationum non præiudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis divinæ, & operationis humanæ in Christo; sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ est eius contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est (in cor. art.)

ARTICULUS II. 121

Utrum in Christo sint plures operationes humanæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint plures humanæ operationes, Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum Angelis vero in natura intellectiva, sicut & ceteri homines. Sed alia est operatio plantæ, inquantum est planta, & alia animalis, inquantum est animal. Ergo Christus,

stus, inquantum est homo, habet plures operationes.

2. Praeterea. Potentiae, & habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversae potentiae, & diversi habitus. Ergo & diversae operationes.

3. Praeterea. Instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diversae operationes secundum humanam naturam.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. xv. ante med.) operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantum operatio humana.

Respondeo dicendum, quod quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana quae a ratione procedit per voluntatem, quae est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quae non procedit a ratione, & voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae: quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animae vegetabilis, sicut nutriri, & augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre, & audire, imaginari, & memorari, concupiscere, & irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animae sensitivae sunt aliqualiter obedientes rationi: & ideo sunt aliqualiter rationales, & humanae, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ult.) Operationes vero quae sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subiiciuntur rationi: unde nullo modo sunt rationales, nec humanae simpliciter, sed solum secundum partem humanae naturae. Dictum est autem supra (art. praec.) quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis, & superioris; quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis, & inferioris.

Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis, & animae vegetabilis ab operatione voluntatis, quae est proprie humana: & similiter etiam operatio animae sensitivae, quantum ad id quod non movetur a ratione; sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivae, & rationalis. Ipsius autem animae rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio, vel voluntas; diversificatur autem secundum respectum ad diversa obiecta. Quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quam operationum, iudicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii. Sic enim nunc quaeritur de unitate, vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quae proprie humana dicitur; praeter quamtamen sunt in homine puro quaedam aliae operationes, quae non sunt proprie humanae, sicut dictum est (hic sup.) Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivae partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales, & corporales aliqualiter ad eius voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis eius erat ut caro eius ageret, & pateretur quae sunt sibi propria, ut dictum est supra (quaest. praec. art. 5.) Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio partis sensitivae, & etiam nutritivae non est proprie humana, sicut dictum est (in corp.) & tamen in Christo huiusmodi operationes fuerunt magis humanae quam in aliis.

Ad secundum dicendum quod potentiae, & habitus diversificantur per comparationem ad obiecta. Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis, & habitibus, sicut etiam respondet diversis obiectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quae est secundum aliud & aliud instrumentum; sed solum illam quae est secundum primum principium activum, ut dictum est (in corp. art.)

Unde patet etiam responsio ad tertium.

ARTICULUS III. 122

Utrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria.

III. *dist.* XVIII. *art.* 2. 3. 4. & 5. & *ver. quæst.* XXIX. *art.* 7. *ad* 6. & *op.* II. *cap.* CCXL. *fi.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod actio humana Christi non potuerit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut & modo est. Sed comprehensoris non est mereri. Caritas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio: unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum, & præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

2. Præterea. Nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur sibi hereditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, quia a principio fuit Filius Dei.

3. Præterea. Quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit in epistola ad Discorum (CXVIII. al. LVI.) ante med.) in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animæ non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

4. Præterea. Manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt: unde & pro præmio promittitur dilectoribus Christi, ut eis manifestetur, secundum illud Ioan. XIV. 21. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei me ipsum.* Ergo Christus non meruit manifestationem suæ altitudinis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Philip. II. 8. *Factus est obediens usque ad mortem: propter quod & Deus exaltavit illum.* Meruit ergo obediendo suam exaltationem; & ita aliquid sibi meruit.

Respondeo dicendum, quod habere aliquod donum per se est nobilius quam habere illud per aliud. Semper enim causa quæ est per se, potior est ea quæ est per aliud, ut dicitur in VIII. Physicor (tex. 39.) Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cuius est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium honorum nostrorum per auctoritatem est Deus: & per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud I. ad Corinth. IV. 7. *Quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicuius boni habendi, inquantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur: & sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio, & nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent: nisi sit tale quid, cuius carentia magis dignitati Christi, & perfectioni præiudicet, quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec Divinitatem meruit: quia cum meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud huiusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est, quod Christus gloriam corporis, & ea quæ pertinent ad exteriorem eius excellentiam, sicut est ascensio, veneratio, & alia huiusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod fruitio, quæ est actus caritatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit. Et ideo si per caritatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum, & præmium. Nec tamen per caritatem meruit, inquantum erat caritas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris. Nam ipse fuit simul viator, & comprehensor, ut supra habitum est (quæst. XV. art. 10) Et ideo quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

Ad secundum dicendum, quod Christo, secundum quod est Deus, & Dei Filius, per naturam debetur gloria divina, & dominium omnium, sicut primo, & supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato; quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, & quantum ad aliquid cum merito,

rito, ut ex supra dictis patet (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod redundantia gloria ex anima ad corpus est ex divina ordinatione, secundum congruentiam humanorum meritorum; ut scilicet sicut homo meretur per actum animae, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animae redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animae, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Rom. VIII. II. *Vivificabit mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis*. Et ita potuit cadere sub merito Christi.

Ad quartum dicendum, quod manifestatio excellentiae Christi pertinet ad bonum eius secundum esse quod habet in notitia aliorum; quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt, secundum esse quod habent in seipsis: sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt membra eius.

ARTICULUS IV. 123

Utrum Christus aliis mereri potuerit.

Inf. quaest. XLVIII. *art.* I. *co. & art.* 6. *& quaest.* XLIX. *art.* I. *cor. & II. dist.* XX. *quaest.* II. *art.* 3. *ad* 3. *& III. dist.* XVIII. *art.* 6. *& ver. quaest.* XXVI. *art.* 6. *ad* 20. *& quaest.* XXIX. *art.* 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech. XVIII. 4. *Anima quae peccaverit, ipsa morietur*. Ergo pari ratione anima quae meretur, ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quod Christus aliis meruerit.

2. Praeterea. De plenitudine gratiae Christi omnes accipiunt, ut dicitur Ioan. I. Sed alii homines habentes gratiam Christi non possunt aliis mereri. Dicitur enim Ezech. XIV. 20. quod *si fuerint (a) in civitate Noe, Daniel, & Iob, filium, & filiam non liberabunt, sed ipsi iustitia sua liberabunt animas suas*. Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Praeterea. Merces quam quis meretur, debetur secundum iustitiam, & non secundum gratiam, ut patet Rom. IV. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex iustitia; & quod iniuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed contra est quod dicitur Rom. V. 18. *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*. Sed demeritum Adae derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. VIII.) in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra eius; sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum singularis personae non nocet nisi sibiipsi; sed peccatum Adae, qui constitutus est a Deo principium totius naturae, ad alios per carnis propaginem derivatur: & similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.

Ad secundum dicendum, quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quamdam particularem gratiam: & ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adae non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem; ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem, quae fit in baptismo, per quam homines Christo incorporantur, secundum illud Galat. III. 27. (b) *Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*: & hoc ipsum est gratiae, quod homini conceditur regenerari in Christo: & sic salus hominis est ex gratia.

(a) *Vulgata* in medio eius. (b) *Vulgata*: Quicumque in Christo &c.

QUAESTIO XX.

De convenientibus Christo, secundum quod Patri fuit subiectus,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Patrem: quorum quædam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem, puta quod est ei subiectus, quod ipsum oravit, quod ei in sacerdotio ministravit; quædam vero dicuntur, vel dici possent secundum habitudinem Patris ad ipsum, puta si Pater eum adoptasset, & quod eum prædestinavit.

Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad Patrem. Secundo de eius oratione. Tertio de ipsius sacerdotio. Quarto de adoptione, an ei conveniat. Quinto de eius prædestinatione.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum Christus sit subiectus Patri.

Secundo, utrum sit subiectus subiipsi.

ARTICULUS I. 124

Utrum dicendum sit, Christum esse subiectum Patri.

I. P. quæst. xlii. *art.* 4. *ad* 1. *& quæst.* xlv. *art.* 7. *ad* 1. *& III. dist.* xi. *art.* 1. *ad* 2. *& dist.* xvii. *art.* 3. *quæst.* 1. *co. & I. Cor.* xv. *lect.* 3. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum, Christum esse subiectum Patri. Omne enim quod subiicitur Deo Patri, est creatura: quia, ut dicitur in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus (cap. iv.) *in Trinitate nihil est serviens, neque subiectum*. Sed non est simpliciter dicendum, quod Christus sit creatura, ut supra dictum est (quæst. xvi. art. 8.) Ergo etiam non est simpliciter dicendum, quod Christus sit Deo Patri subiectus.

2. Præterea. Ex hoc dicitur aliquid Deo subiectum, quod est eius dominio serviens. Sed humanæ naturæ in Christo non potest attribui servitus: dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxi. cir. med.) *Sciendum est, quod neque servam ipsam*, scilicet humanam naturam Christi, *dicere possumus: servitutis enim, & dominationis nomina non naturæ sunt nomina, cognitionisque signa, sed eorum quæ ad aliquid, quemadmodum paternitatis, & filiationis nomina*. Ergo Christus secundum humanam naturam non est subiectus Deo Patri.

3. Præterea. I. ad Corinth. xv. 28. dicitur: *Cum autem subiecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia*. Sed, sicut dicitur Hebr. 11. 8. *nunc necdum videmus omnia subiecta ei*. Ergo nondum ipse est subiectus Patri, qui ei subiecit omnia.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. xiv. 28. *Pater maior me est:* & Augustinus dicit in I. de Trinit. (cap. vii. ante med.) *Non immerito Scriptura utrumque dicit, & æqualem Patri Filium, & Patrem Filio maiorem: illud enim propter formam Dei; hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intelligitur*. Sed minor est subiectus maiori. Ergo Christus secundum formam servi est Patri subiectus.

Respondeo dicendum, quod cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subiectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium 1. cap. de div. Nom. (a med. lect. 3.) natura autem creata habet quamdam participationem divinæ bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subiecta. Secundo humana natura subiicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana, sicut & quælibet creatura, subiacet operationi divinæ dispositionis. Tertio modo specialiter humana natura Deo subiicitur quantum ad proprium suum actum, inquantum scilicet propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth. xix. 17. *Quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus*: ubi Hieronymus dicit, quod „ qui magistrum vocaverat bo„ num, & non Deum, vel Dei Filium „ confessus erat, discit, hominem, quam„ vis sanctum, comparatione Dei non „ esse bonum: " per quod dedit intelligere, quod ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*, ut Augustinus dicit in VI.

de

de Trinit. (cap. VIII. cir. med.) ex hac ratione Pater dicitur maior Christo secundum humanam naturam. Secunda etiam subiectio Christo attribuitur; inquantum omnia quae circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur: unde Dionysius dicit IV. cap. cael. Hierar. (prop. fin.) quod Christus subiicitur Dei Patris ordinationibus. Et haec est subiectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit, eius ordinationi subiecta, secundum illud Sap. XVI. 24. *Creatura tibi factori deserviens*. Et secundum hoc etiam Filius Dei Philipp. II. dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subiectionem attribuit sibiipsi Ioan. VIII. 29. dicens: *Quae placita sunt ei, facio semper*. Et haec est subiectio obedientiae Patris usque ad mortem: unde dicitur Philipp. II. 8. quod *factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est simpliciter intelligendum, quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non, ut supra dictum est (quaest. XVI. art. 8.) ita etiam non est simpliciter intelligendum, quod Christus sit subiectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi haec determinatio non apponatur: quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.

Ad secundum dicendum, quod relatio servitutis, & dominii fundatur super actione, & passione, inquantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae, sicut agenti, sed personae: actus enim suppositorum sunt, & singularium, secundum Philosophum (Lib. I. Metaphys. cap. I. ante med.) Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona, vel hypostasis agit. Et ideo quamvis non proprie dicatur, quod natura sit domina, vel serva; potest tamen proprie dici, quod quaelibet hypostasis, vel persona sit domina, vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subiectum, vel servum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. VIII. ante med.) *tunc Christus tradet regnum Deo, & Patri, cum iustos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem*, ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri, & Filio: & tunc totaliter erit Patri subiectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinae bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plene ei subiecta per finalem impletionem suae voluntatis de eis; licet etiam modo sint omnia ei subiecta quantum ad potestatem, secundum illud Matth. ult. 20. *Data est mihi omnis potestas in caelo, & in terra*.

ARTICULUS II. 125

Utrum Christus sit subiectus sibi ipsi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit subiectus sibiipsi. Dicit enim Cyrillus in epistola synodica, quam scilicet Synodus Ephesina (gener. III. par. I. cap. XXVI.) recepit: *Neque ipse Christus sibi servus est, neque dominus: fatuum enim est, magis autem & impium ita dicere, & sapere*. Et hoc etiam asserit Damascenus in IV. Libro (orth. Fid. cap. XXI. a med.) dicens: *Unum enim ens Christus non potest servus esse suipsius, & dominus*. Sed intantum Christus dicitur servus Patris, inquantum est ei subiectus. Ergo Christus non est subiectus sibiipsi.

2. Praeterea. Servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicuius ad seipsum: unde & Hilarius dicit in Lib. III. de Trinit. (parum ante fi.) quod nihil est sibi simile, aut aequale. Ergo Christus non potest dici servus suiipsius, & per consequens nec sibi esse subiectus.

3. Praeterea. *Sicut anima rationalis, & caro unus est homo; ita Deus, & homo unus est Christus*, ut Athanasius dicit (in symb. fid.) Sed homo non dicitur subiectus sibiipsi, vel servus suiipsius, aut maior seipso, propter hoc quod corpus eius subiectum est animae. Ergo neque Christus dicitur subiectus sibiipsi propter hoc quod eius humanitas subiecta est Divinitati ipsius.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de Trinit. (cap. VII. ante med.) *Veritas ostendit secundum istum modum*, quo scilicet Pater maior est Christo secundum humanam naturam, etiam *seipso minorem Filium*.

2. Praeterea. Sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a Filio Dei forma servi, ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei, quae est

est communis Patri, & Filio, Pater est Filio maior secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius est maior seipso secundum humanam naturam.

3. Praeterea. Christus secundum humanam naturam est servus Dei Patris, secundum illud Ioan. xx. 17. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*. Sed quicumque est servus Patris, est servus Filii: alioquin non omnia quae sunt Patris, essent Filii. Ergo Christus est servus suiipsius, & sibi subditus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. ad 2.) esse dominum, & servum attribuitur personae, vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo dicitur Christus esse dominus, vel servus suiipsius, vel quod Verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis, vel personae; quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, & alia hominis servientis; quod pertinet ad haeresim Nestorii: unde in condemnatione Nestorii dicitur in Synodo Ephesina (par. III. cap. I. anathematis. 6.) *Si quis dicit, Deum, vel Dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, & non magis eumdem ipsum confitetur simul Deum, & hominem, utpote Verbum factum carnem, secundum Scripturas; anathema sit*. Et hoc modo negatur a Cyrillo, & Damasceno (locis in arg. I. citat.) & sub eodem sensu negandum est, Christum esse minorem seipso, vel esse sibi subiectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona, vel hypostasi. Et sic dicere possumus secundum unam earum, in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre praeesse, & dominari; secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse, & servire: & per hunc modum dicit Augustinus (loc. sup. cit.) *Filium* esse *seipso minorem*.

Sciendum tamen, quod cum hoc nomen *Christus* sit nomen personae, sicut & hoc nomen *Filius*, illa per se, & absolute possunt dici de Christo quae conveniunt ei ratione suae personae, quae est aeterna; & maxime huiusmodi relationes, quae magis proprie videntur ad personam, vel hypostasim pertinere. Sed ea quae conveniunt sibi secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione, ut videlicet dicamus, Christum esse simpliciter maximum, & dominum, & praesidentem; quod autem sit subiectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod Cyrillus, & Damascenus negant Christum esse Dominum suiipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quae requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicuius.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum, & alium servum; potest tamen aliqua ratio dominii, & servitutis servari, prout idem est dominus, & servus suiipsius secundum aliud, & aliud.

Ad tertium dicendum, quod propter diversas partes hominis, quarum una est superior, & alia inferior, dicit etiam Philosophus in V. Ethic. (cap. ult.) quod est hominis ad seipsum iustitia, inquantum irascibilis, & concupiscibilis obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subiectus, & serviens secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit, Filium seipso minorem esse, vel sibi subiectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.

QUAESTIO XXI.

De oratione Christi,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione Christi: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Christo conveniat orare.

Secundo, utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem.

Tertio, utrum conveniat sibi orare pro seipso, an tantum pro aliis.

Quarto, utrum omnis eius oratio sit exaudita.

ARTICULUS I. 126

Utrum Christo competat orare.

III. dist. XVII. *ar.* 3. *quæst.* 1. *& IV. dist.* XV. *quæst.* IV. *art.* 6. *quæst.* 2. *ad* 1. *& Joan.* XI. *lect.* 6.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christo non competat orare. Nam, sicut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XXIV. in princ.) *oratio est petitio decentium a Deo*. Sed cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

2. Præterea. Non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum; sicut non oramus quod Sol oriatur cras: neque est etiam conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Præterea. Damascenus dicit in Libro III. (loc. cit.) quod *oratio est ascensus intellectus in Deum*. Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus eius erat Deo coniunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

Sed contra est quod dicitur Luc. VI. 12. *Factum est in illis diebus exiit in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est in secunda parte (2. 2. quæst. LXXXIII. art. 1. & 2.) oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret sibi orare: quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quæ vult, secundum illud Psal. CXXXIV. 6. *Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit*. Sed quia in Christo est alia voluntas divina, & alia humana, & voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum quæ vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo, & humanam voluntatem habens, competit orare.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo: quia secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est (quæst. XIII. art. 1.) Nihilominus tamen ipse idem Deus existens, & homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem ut ostenderet se esse a Patre: unde ipse dicit Ioan. XI. 42. *Propter populum qui circumstat, dixi*, scilicet verba orationis, *ut credant, quia tu me misisti*. Unde Hilarius in X. de Trinit. (cir. fi.) dicit: *Non prece eguit, (a) pro nobis oravit, ne filius ignoraretur*. Secundo ut nobis exemplum orandi daret: unde Ambrosius dicit super Luc. (cap. VI. sup. illud *Et erat pernoctans &c.*) *Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit: potestatis enim auctor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo*. Unde & Augustinus dicit super Ioan. (tract. CIV. cir. med.) *Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem.*

Ad secundum dicendum, quod inter alia quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem, & huiusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

Ad tertium dicendum, quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut habetur in III. de Anima (tex. 28.) dupliciter dicitur. Uno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti: & sic ascendere competit ei quod est potentia sursum, & non actu: & hoc modo, ut Damascenus dicit in III. Lib. (loc. cit. in arg.) *intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus & secundum esse personale, & secundum contemplationem beatam*. Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti, idest existentis in actu, sicut intelligere, & sentire dicuntur quidam motus: & hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.

A R-

(a) *Theologi*, & *Nicolaius nobis, omisso pro.*

ARTICULUS II. 127

Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem:

Inf. art. 4 *corp. & ad* 4. *&* III. *dist.* XVII. *art.* 3. *quæst.* 3. *& opusc.* II. *cap.* CCXL. *& opusc.* VII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in Ps. LXXXIII. 3. ex persona Christi: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum vivum exultando, & pari modo orando.

2. Præterea. Eius videtur esse orare cuius est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit eius sensualitas, cum dixit, *Transeat a me calix iste*, sicut dicitur Matth XXVI. 39. Ergo sensualitas Christi oravit.

3. Præterea. Magis est uniri Deo in persona quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitatem personæ, sicut & quælibet pars humanæ naturæ. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed contra est quod dicitur Philip. II. quod Filius Dei secundum naturam quam assumpsit, *in similitudinem hominum factus est*. Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

Respondeo dicendum, quod orare secundum sensualitatem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod ipsa oratio sit actus sensualitatis: & hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit: quia eius sensualitas eiusdem naturæ, & speciei fuit in Christo, & in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare duplici ratione. Primo quidem quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere: & ideo non potest in Deum ascendere; quod requiritur ad orationem. Secundo quia oratio importat quamdam ordinationem, prout scilicet aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum: & hoc est solius rationis.

Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est (2. 2. quæst. LXXXIII. art. I.)

Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius oratio orando Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius: & secundum hoc Christus oravit secundum sensualitatem, inquantum scilicet oratio eius exprimebat sensualitatis affectum, tamquam sensualitatis advocata: & hoc ut nos de tribus instrueret: primo quidem ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus; secundo ut ostenderet quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle quod Deus non vult; tertio ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinæ voluntati subiicere. Unde Augustinus in Psal. XXXII. (conc. I. parum a princ.) dicit: *Christus hominem gerens, ostendit privatam quamdam hominis voluntatem, cum dicit*: „ Transeat a me „ calix iste: " *hæc enim erat humana voluntas, proprium aliquid, & tamquam privatum volens. Sed quia recto corde vult esse hominem, & ad Deum dirigi, subdit*: „ Verumtamen non sicut ego vo- „ lo, sed sicut tu; " *ac si dicat*: *Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit*.

Ad primum ergo dicendum, quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

Ad secundum dicendum, quod licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat; hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est (in corp. ar.)

Ad tertium dicendum, quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanæ naturæ; sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est (in corp. art.) Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. 128

Utrum fuerit conveniens Christum pro se orare.

III. *dist.* XVII. *ar.* 3. *quæst.* 2. *& opusc.* VII. *& Ioan.* XII. *lect.* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius in X. de Trinit. (cir. fi.) *Cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum ta-*

tamen nostrae fidei loquebatur. Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

2. Praeterea. Nullus orat nisi pro eo quod vult: quia, sicut dictum est (art. 1. hu. quaest.) oratio est quaedam explicatio voluntatis per Deum implendae. Sed Christus volebat pati ea quae patiebatur: dicit enim Augustinus XXVI. contra Faust. (cir. fi. Lib) *Homo plerumque, etsi nolit, irascitur; etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit, ac sitit. Ille autem*, scilicet Christus, *omnia ista fecit, quia voluit*. Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Praeterea. Cyprianus dicit in Lib. de oratione dominica (aliquant. a princ.) *Pacis doctor, & unitatis magister noluit sigillatim, & privatim preces fieri, ut quis, cum precatur, pro se tantum precetur*. Sed Christus illud implevit quod docuit, secundum illud Act. 1. 1. *Caepit Iesus facere, & docere*. Ergo Christus numquam pro se solo oravit.

Sed contra est quod ipse Dominus orando dicit Ioan. XVII. 1. *Clarifica Filium tuum*.

Respondeo dicendum, quod Christus pro se oravit dupliciter: uno modo exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est (ar. praec.) vel etiam voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura; sicut cum oravit, a se calicem passionis transferri: alio modo exprimendo affectum voluntatis deliberatae, quae consideratur ut ratio; sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est (art. 1. hu. quaest. ad 1.) Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem ut nobis daret exemplum orandi, & ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo & aeternaliter processit secundum divinam naturam, & secundum naturam humanam ab eo habet quicquid boni habet. Sicut autem in humana natura quaedam bona habebat a Patre iam percepta; ita etiam expectabat ab eo quaedam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo sicut pro bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. XXVI. & Ioan. XI. ita etiam ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quae sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis, & alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis a nobis muneribus gratias agamus, & etiam nondum habita orando postulemus.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quae non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos: unde signanter dicit, quod *sibi non proficiebat deprecationis sermo*. Si enim *desiderium pauperum exaudit Dominus*, ut in Psal. IX. dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem: unde ipse dicebat Ioan. XI. 42. *Ego sciebam quoniam semper me audis; sed propter populum qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti*.

Ad secundum dicendum, quod Christus volebat quidem pati illa quae patiebatur pro tempore illo; sed nihilominus volebat ut post passionem gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat: quam quidem gloriam expectabat a Patre sicut ab auctore: & ideo convenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gloria quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. IV. 25. *Resurrexit propter iustificationem nostram*: & ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis; sicut & quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

ARTICULUS IV. 129

Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita.

III. dist. XVII. *art.* 3. *quaest.* 3. *&* 4. *& opusc.* II. *cap.* CCXL. *& opusc.* VII. *& Ps.* XXI. *& Ioan* XII. *lect.* 4. *& Heb.* V. *lec.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matth. XXVI. qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis oratio eius fuerit exaudita.

2. Praeterea. Ipse oravit ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur, ut patet Luc. XXIII. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum, nam Iudaei fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis eius oratio sit exaudita.

3. Prae-

3. Praeterea. Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, & ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis eius oratio est exaudita.

4. Praeterea. In Psal. xxi. 3. dicitur in persona Christi: *Clamabo per diem, & non exaudies*. Ergo non omnis oratio Christi fuit exaudita.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. v. 7. *Cum clamore valido, & lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. arg. 2.) oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas: hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet si aliud non obstat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle: & ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis; & per consequens omnis eius oratio fuit exaudita. Nam & secundum hoc aliorum orationes implentur quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. viii. 27. *Qui autem scrutatur corda, scit*, idest approbat, *quid desideret spiritus*, idest quid faciat Sanctos desiderare: *quoniam secundum Deum*, idest secundum conformitatem divinae voluntatis, *postulat pro Sanctis*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa petitio de translatione calicis diversimode a Sanctis exponitur. Hilarius enim super Matth. (can. xxxi. a med.) dicit: *Quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit, accedat: atque ideo pro his orat qui passuri post se erant*: ut sit sensus: *Quomodo a me bibitur calix iste passionis, ita ab his bibatur sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis*. Vel secundum Hieronymum (sup. hunc loc. Matth. xxvi.) *signanter dicit*, Calix iste, *hoc est populi Iudaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non possunt, si me occiderint, habentes leges, & Prophetas, qui me quotidie vaticinantur*. Vel secundum Dionysium Alexandrinum (hab. in Cat. Graecor. PP.) quod dicit, *Transfer calicem istum a me, non hoc est, Non adveniat mihi: nisi enim advenerit, transferri non poterit: sed sicut quod praeterit, nec intactum est, nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli*. Ambrosius autem dicit (sup. illud Luc. xxii. *Pater, si vis &c.*) & Origenes (tract. xxxv. in Matth. inter princ. & med.) & Chrysostomus (hom. lxxxiv. in Matth. parum a princ.) quod hoc petiit, quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Sic ergo si intelligatur, quod petierit per hoc, alios Martyres suae passionis imitatores fieri, secundum Hilarium (loc. sup. cit.) vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem mortis, & passionis, vel quod non biberet ipsum a Iudaeis, non quidem est factum quod petiit, quia ratio, quae petitionem proposuit, nolebat ut hoc impleretur; sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem, & motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant crediturі in eum, sed pro his solum qui erant praedestinati, ut per ipsum vitam consequerentur aeternam.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit, *Clamabo, & non exaudies*, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quae mortem refugiebat; exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est (in corp.)

QUAE-

QUAESTIO XXII.

De sacerdotio Christi,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de sacerdotio Christi: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum conveniat Christo esse sacerdotem.

Secundo de hostia huius sacerdotii.

Tertio de effectu huius sacerdotii.

Quarto, utrum effectus sacerdotii eius pertineat ad ipsum, vel solum ad alios.

Quinto de aeternitate sacrdotii eius.

Sexto, utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARTICULUS I. 130

Utrum Christo conveniat esse sacerdotem.

Inf. quaest. XXXI. *art.* 2. *cor. & ad* 2. *& quaest.* LIX. *art.* 4. *ad* 1. *& IV. con. cap.* XLVI. *& opusc.* XX. *cap.* III. *& Psal.* II. *com.* 6. *& Psal.* XLIV. *com.* 10. *& Heb.* 1. *lect.* 4. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor Angelo: unde dicitur Zach. III. 1. *Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo Domini*. Sed Christus est maior Angelis, secundum illud Hebr 1. 4. *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Praeterea. Ea quae fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figurae Christi, secundum illud Colos. II. 17. *Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis: dicit enim Apostolus ad Heb. VII. 14. *Manifestum est quod ex Iuda ortus sit Dominus noster: in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

3. Praeterea. In veteri lege, quae est figura Christi, non fuit idem legislator, & sacerdos: unde dicit Dominus ad Moysem legislatorem Exod. XXVIII. 1. *Applica Aaron fratrem tuum .... ut sacerdotio fungatur mihi*. Christus autem est lator novae legis, secundum illud Hierem. XXXI. 33. *Dabo legem meam (a) in cordibus eorum*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur Heb. IV. 14. (b) *Habemus Pontificem, qui penetravit caelos, Iesum Filium Dei*.

Respondeo dicendum, quod proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum & populum, inquantum scilicet divina populo tradit, unde dicitur sacerdos, quasi *sacra dans*, secundum illud Malach. II. 7. *Legem requirent ex ore eius*, scilicet sacerdotis; & iterum inquantum preces populi Deo offert, & pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit: unde Apostolus dicit ad Heb. V. 1. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona, & sacrificia pro peccatis*. Hoc autem maxime convenit Christo: nam per ipsum divina dona hominibus sunt collata, secundum illud II. Petr. 1. 4. *Per quem*, scilicet Christum, *maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinae consortes naturae*. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Colos. 1. 19. *In ipso*, scilicet Christo, *complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia*. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.

Ad primum ergo dicendum, quod potestas hierarchica convenit quidem Angelis, inquantum & ipsi sunt medii inter Deum & hominem, ut patet per Dionysium in Lib. cael. Hierarch. (cap. IX. ad fin.) ita quod ipse sacerdos inquantum est medius inter Deum & populum, Angeli nomen habet, secundum illud Malach. II. 7. *Angelus Domini exercituum est*. Christus autem maior Angelis fuit, non solum secundum Divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, inquantum habuit plenitudinem gratiae, & gloriae. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam, seu sacerdotalem potestatem prae Angelis habuit, ita etiam quod ipsi Angelis fuerunt ministri sacerdotii eius, secundum illud Matth. IV. II. *Accesserunt Angeli, & ministrabant ei* Secundum tamen passibilitatem carnis *modico ab Angelis minoratus est*, ut Apostolus dicit Heb.

(a) *Vulgata* in visceribus eorum, & in corde eorum scribam eam. (b) *Vulgata*: Habentes ergo Pontificem magnum, qui &c.

Heb. II. 9. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in III. Libro (orth. Fid. cap. XXVI. in fin.) *quod in omnibus est simile, idem utique erit, & non exemplum*. Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre, sicut verum a figurali.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. VIII.) alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus, tamquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum: & ideo quantum ad alios pertinet, alius est legislator, & alius sacerdos, & alius rex; sed hæc omnia concurrunt in Christo tamquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isa. XXXIII. 22. *Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet, & salvabit nos*.

ARTICULUS II. 131

Utrum Christus simul fuerit sacerdos, & hostia.

***Inf. quæst.* LXXXIV. *art.* 7. *ad* 4. *& opusc.* LXIX. *cap.* XVIII.**

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non fuerit simul sacerdos, & hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos, & hostia.

2. Præterea. Sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Iudæorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio Gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege numquam homo in sacrificium offerebatur; quod maxime reprehenditur in sacrificiis Gentilium, secundum illud Psal. CV. 38. *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum, & filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan*. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

3. Præterea. Omnis hostia ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata, & Deo coniuncta. Ergo non convenienter potest dici, quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. V. 2. *Christus dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo in odorem suavitatis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. V.) *omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum est*. Invisibile autem sacrificium est quo homo Deo spiritum offert, secundum illud Psal. L. 19. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*: & ideo omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur: & ideo Apostolus dicit ad Hebr. V. 1. quod ad sacerdotem pertinet *ut offerat dona, & sacrificia pro peccatis*. Secundo ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens, in quo eius pax, & salus consistit. Unde & in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. III. Tertio ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur; quod maxime erit in gloria. Unde & in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit. I. Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. IV. 25. *Traditus est propter delicta nostra*. Secundo gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Hebr. V. 9. *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ*. Tertio per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus. Heb. X. 19. (a) *Habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum Sanctorum*, scilicet in gloriam cælestem. Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, & hostia pacifica, & holocaustum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isa. LIII. 7. *Oblatus est, quia ipse voluit*: & ideo dicitur seipsum obtulisse.

Ad secundum dicendum, quod hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo ad voluntatem occidentium; & sic non habet

(a) *Vulgata*: Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu Sanctorum in sanguine Christi.

bet rationem hostiæ: non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et huius peccati similitudinem gerebant impia Gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni; & ex hac parte habet rationem hostiæ. in quo non convenit cum sacrificiis Gentilium.

Ad tertium dicendum, quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita: acquisivit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiqua caritate, & gratia unionis sanctificante eamdem absolute.

ARTICULUS III. 132

Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isa. XLIII. 25. *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Sed Christus non est sacerdos, secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Præterea. Apostolus dicit Heb. X. 1. quod hostiæ veteris testamenti *non poterant perfectos facere; alioquin cessassent offerri: eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit*. Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur: *Dimitte nobis debita nostra*: Matth. VI. 12. Offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia: unde & ibidem dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Præterea. In veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicuius de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit. IV. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Hierem. XI. 19. *Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam*. Ergo videtur quod eius sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. IX. 14. *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi*. Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

Respondeo dicendum, quod ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ, & reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur in Deum; reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom. III. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, inquantum ipse *languores nostros tulit & dolores nostros ipse portavit*. (Isa. LIII. 4.) Unde patet quod Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non fuerit sacerdos, secundum quod Deus, sed secundum quod homo; unus tamen & idem fuit sacerdos, & Deus. Unde in Synodo Ephesina (part. III. cap. I. can. X.) legitur: *Si quis Pontificem, & Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum, quando factum est caro, & secundum nos homo, sed tamquam alterum præter eum seorsum hominem ex muliere; anathema sit*. Et ideo, inquantum eius humanitas operabatur in virtute Divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. XIV. in fin.) *Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat; unum in se faceret, pro quibus offerebat; unus ipse esset, qui offerebat, & quod offerebat*.

Ad secundum dicendum, quod peccata non commemorantur in nova lege pro-

propter inefficaciam ſacerdotii Chriſti, quaſi per ipſum non ſufficienter expientur peccata; ſed commemorantur quantum ad illos qui vel eius ſacrificii nolunt eſſe participes, ſicut ſunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui poſt participationem huius ſacrificii ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Eccleſia offertur, non eſt aliud a ſacrificio quod ipſe Chriſtus obtulit, ſed eius commemoratio. Unde Auguſtinus dicit in X. de civitate Dei (cap. xx. in med.) *Sacerdos ipſe Chriſtus offerens, ipſe & oblatio: cuius rei ſacramentum quotidianum eſſe voluit Eccleſiæ ſacrificium*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Origenes dicit ſuper Ioan. (tomo IX. ſecundum eius ordinem ſup. illud Ioan. I. *Ecce Agnus Dei*) licet diverſa animalia in veteri lege offerrentur; quotidianum tamen ſacrificium, quod offerebatur mane, & veſpere, erat agnus, ut habetur Num. XXVIII. Unde ſignificabatur quod oblatio agni veri, ideſt Chriſti, eſſet ſacrificium conſummativum omnium aliorum. Et ideo Ioan. I. 29. dicitur: *Ecce agnus Dei, qui tollit* (a) *peccata mundi*.

ARTICULUS IV. 133

Utrum effectus ſacerdotii Chriſti non ſolum ad alios pertinuerit, ſed etiam ad ipſum.

IV. diſt. IV. quæſt. I. art. 3. quæſt. 5.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod effectus ſacerdotii Chriſti non ſolum pertinuerit ad alios, ſed etiam ad ipſum. Ad officium enim ſacerdotis pertinet pro populo orare, ſecundum illud II. Machab. I. 23. *Orationem faciebant ſacerdotes, dum conſummaretur ſacrificium*. Sed Chriſtus non ſolum pro aliis oravit, ſed etiam pro ſeipſo, ſecundum quod ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 3.) ſicut expreſſe dicitur Heb. V. 7. quod *in diebus carnis ſuæ preces, ſupplicationeſque ad Deum, qui poſſit illum ſalvum facere a morte, cum clamore valido, & lacrymis obtulit*. Ergo ſacerdotium Chriſti effectum habuit non ſolum in aliis, ſed etiam in ſeipſo.

2. Præterea. Chriſtus ſacrificium obtulit ſeipſum in ſua paſſione. Sed per paſſionem ſuam non ſolum aliis meruit, ſed etiam ſibi, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XIX. art. 3. & 4.) Ergo ſacerdotium Chriſti non ſolum habuit effectum in aliis, ſed etiam in ſeipſo.

3. Præterea. Sacerdotium veteris legis fuit figura ſacerdotii Chriſti. Sed ſacerdos veteris legis non ſolum pro aliis, ſed etiam pro ſeipſo ſacrificium offerebat: dicitur enim Levit. XVI. quod *Pontifex ingreditur ſanctuarium, ut roget pro ſe, & pro domo ſua, & pro univerſo cœtu filiorum Iſrael*. Ergo etiam ſacerdotium Chriſti non ſolum in aliis, ſed in ſeipſo effectum habuit.

Sed contra eſt quod in Epheſina Synodo (gener. III. part. III. cap. I. can. X.) legitur: *Si quis dicit, Chriſtum pro ſe obtuliſſe oblationem, & non magis pro nobis ſolum (non enim indiguit ſacrificio qui peccatum neſcit;) anathema ſit*. Sed in ſacrificio offerendo potiſſime ſacerdotis conſiſtit officium. Ergo ſacerdotium Chriſti non habuit effectum in ipſo Chriſto.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. I. hu. quæſt.) ſacerdos conſtituitur medius inter Deum & populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per ſeipſum accedere ad Deum non poteſt; & talis ſacerdotio ſubiicitur, effectum ſacerdotii participans. Hoc autem Chriſto non competit: dicit enim Apoſtolus ad Heb. VII. 25. (b) *Accedens per ſemetipſum ad Deum, ſemper vivens ad interpellandum pro nobis*. Et ideo Chriſto non convenit effectum ſacerdotii in ſe ſuſcipere, ſed potius ipſum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita eſt influens quod non eſt recipiens in genere illo; ſicut Sol illuminat, ſed non illuminatur, & ignis calefacit, ſed non calefit. Chriſtus autem eſt fons totius ſacerdotii. Nam ſacerdos legalis erat figura ipſius; ſacerdos autem novæ legis in perſona ipſius operatur, ſecundum illud II. ad Corinth. II. 10. *Nam & ego quod donavi, ſi quid donavi, propter vos in perſona Chriſti*. Et ideo non competit Chriſto effectum ſacerdotii recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio etſi conveniat ſacerdotibus, non tamen eſt eorum officio propria. Cuilibet enim convenit & pro ſe, & pro aliis orare, ſecundum illud Iacobi ult. 16. *Orate pro invicem, ut ſalvemini*. Et ſic poſſet dici, quod oratio qua Chriſtus pro

(a) *Vulgata* peccatum. (b) *Vulgata*: Salvare in perpetuum poteſt accedentes per ſemetipſum &c.

pro se oravit, non erat actus sacerdotii eius. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc quod Apostolus Hebr. v. 7. cum dixisset, *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech:* subdit: *Qui in diebus carnis suæ preces &c.* ut supra (in arg.1.) Et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad eius sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere, quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra dicetur (art.seq. arg. 1.) Christus autem simpliciter loquendo peccatum non habuit. Habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. VIII. Et ideo non simpliciter dicendum est, quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit: *Qui possit illum salvum facere a morte.*

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii cuiuscumque sacerdotis duo possunt considerari; scilicet ipsum sacrificium oblatum, & devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua secundum caritatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum, quod figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit (Hebr. VII. 28.) *Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes; sermo autem iurisiurandi, qui post legem est, filium in æternum perfectum.*

ARTICULUS V. 134

Utrum sacerdotium Christi permaneat in æternum.

Art. seq. cor. & quæst. LXIII. *art.* 5. *cor.* & 1. 2. *quæst.* CVI. *art.*4. & III. *dist.* XXII. *quæst.* 1. *art.* 1. *ad* 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in æternum. Quia, ut dictum est (art. præc.) illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati, quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum: quia in Sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaiæ lx. 21. *Populus tuus omnes iusti*: peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in æternum.

2. Præterea. Sacerdotium Christi præcipue manifestatum est in eius passione, & morte, quando *per proprium sanguinem introivit in sancta*, ut dicitur Hebr. IX. 12. Sed passio, & mors Christi non erit in æternum, secundum illud Rom. VI. 9. *Christus resurgens a mortuis iam non moritur.* Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

3. Præterea. Christus est sacerdos, non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

Sed contra est quod dicitur in Psal. CIX. 4. *Tu es sacerdos in æternum.*

Respondeo dicendum, quod in officio sacerdotis duo possunt considerari: primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo ipsa sacrificii consummatio: quæ quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per eius mortem adipiscimur. Unde dicitur Hebr. IX. 11. quod *Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum*: ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse æternum. Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc ipso quod Pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci, & vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. XVI. cum tamen hircum, & vitulum non immolaret in sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in sancta sanctorum, idest in ipsum cælum intravit, & nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum, quod Sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi; sed expiati iam indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet. Unde dicitur Apocal.

XXI. 23. quod *claritas Dei illuminat illam*, scilicet civitatem Sanctorum, *& lucerna eius est agnus*.

Ad secundum dicendum, quod licet passio, & mors Christi de cetero non sint iteranda; tamen virtus illius hostiae semel oblatae permanet in aeternum: quia, ut dicitur ad Hebr. X. 14 *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos*.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Unitas autem huius oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis Pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. XVI. Sed deficiebat figura a veritate in hoc quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem: & ideo annuatim illae hostiae reiterabantur.

ARTICULUS VI. 135

Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech.

Inf. quaest. LXI. *art.* 3. *ad* 3. *& IV. dist.* VIII. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tamquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale, non sequitur ordinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

2. Praeterea. Sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt (implic. 2. 2. quaest. II. art. 7.) Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Praeterea. Heb. VII. 2. dicitur, quod est *Rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens*: quae quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech, tamquam cuiusdam alterius, sed secundum ordinem suiipsius.

Sed contra est quod dicitur in Ps. CIX. 4. *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. hu. quaest. arg. 3.) legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adaequans veritatem, sed multum ab ea deficiens: tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat aeternum, sicut sacerdotium Christi: ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit, in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi praefigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum.

Ad secundum dicendum, quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi, & participatio eius. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi, sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii, & eius effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem, & vinum *significantia*, ut Augustinus dicit (tract. XXVI. in Ioan. a med. vid. etiam cap. *Quia passus* de Consecrat. dist. 2.) *ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi*. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis, & vini.

Ad tertium dicendum, quod Melchisedech dictus est *sine patre, & sine matre, & sine genealogia*, & quod *non habet initium dierum, neque finem*; non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut Apostolus ibidem dicit, assimilatus est Filio Dei, qui in terris est sine patre, & in caelis sine matre, & sine genealogia, secundum illud Isa. LIII. 8. *Generationem eius quis enarrabit?* & secundum Divinitatem neque principium, neque finem dierum habet.

QUAE-

QUAESTIO XXIII.

De adoptione Christi,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est, an adoptio Christo conveniat: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deo conveniat adoptare filios.

Secundo, utrum hoc conveniat soli Deo Patri.

Tertio, utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei.

Quarto, utrum Christus possit dici filius adoptivus.

ARTICULUS I. 136

Utrum Deo conveniat filios adoptare.

III. *dist.* x. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. & IV. *cont. cap.* XVII. *fi.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod Iuristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea a Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

2. Præterea. Adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in prima parte habitum est (quæst. XXXIII. art. 3) Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Præterea. Ad hoc aliquis adoptatur ut in hereditate adoptantis succedat. Sed in hereditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse numquam decedit. Ergo Deo non convenit adoptare.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I. 5. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum*. Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

Respondeo dicendum, quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hereditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis: ex qua contingit quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, & præcipue rationales creaturas, quæ inquantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ: quæ quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est, & per seipsum dives, inquantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicuius, ex quo ipse est dives. Et ideo, inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana: quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hereditatem cælestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in sua natura consideratus non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quæ recipit; est tamen extraneus quantum ad bona gratiæ, & gloriæ: & secundum hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum, quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem; ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. VIII. 29. *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Ad tertium dicendum, quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia: & ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti; hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici, quod Deus decedit, secundum quod est in nobis per fidem, (*a*) ut incipiat in nobis esse per speciem, sicut Glossa (ordinar.) dicit Rom. VIII. super illud, *Si filii, & heredes.*

(*a*) *Ita cum codd. Alcan. & Camer, editi passim. Al.* & incipiet.

ARTICULUS II. 137.

Utrum adoptare conveniat toti Trinitati.

III dist. x. *quæst.* 11. *art.* 1. *quæst.* 2. & 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare; quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2. Præterea. Homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom. VIII. 29. *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris: unde & Dominus dicit Ioan. xx. 17. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum*. Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.

3. Præterea. Galat. IV. 4. dicitur: *Misit Deus Filium suum ..... ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba, pater*. Ergo eius est adoptare cuius est Filium, & Spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare convenit soli personæ Patris.

Sed contra. Eius est adoptare nos in filios quem nos patrem possumus nominare: unde dicitur Roman. VIII. 15. *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater*. Sed cum Deo dicimus, *Pater noster*, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut & cetera nomina, quæ dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in prima parte habitum est (quæst. XXXIII. art. 3. & quæst. XXXIX. art. 7.) Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter filium Dei adoptivum, & naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus; filius autem adoptivus est factus, secundum illud Ioan. I. 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus propter spiritualem regenerationem, quæ est gratuita, non naturalis. Unde dicitur Iacobi I. 18. *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*. Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ Patris; tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ: quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus, & una operatio. Unde Dominus dicit Ioan. V. 19. *Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit*. Et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantum, & unum effectum, sicut accidit in divinis: & ideo quantum ad hoc non potuit attendi similitudo utrobique.

Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eumdem Patrem habentes cum ipso; qui tamen alio modo est Pater Christi, & alio modo est Pater noster: unde signanter Dominus Ioan. xx. seorsum dixit, *Patrem meum*, & seorsum dixit, *Patrem vestrum*: est enim Pater Christi naturaliter generando; quod est proprium sibi: est autem pater noster voluntarie aliquid faciendo; quod est commune sibi, & Filio, & Spiritui sancto: & ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2.) filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ; sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni Filii per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui sancto. Et ideo adoptatio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.

ARTICULUS III. 138

Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturæ.

III. dist. x. *quæst.* 11. *art.* 2. *quæst.* 1. & 2. & *IV. cont. cap.* XVII. *fi* & XXI. *fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturæ. Non enim dicitur Deus pater creaturæ rationalis nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis, secundum illud Iob XXXVIII. 28. *Quis est pluviæ pater, & stillas roris quis genuit?* Ergo adoptari non

non est proprium rationalis creaturae.

2. Praeterea. Per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui Angelis, secundum illud Iob 1. 6. *Quadam autem die cum assisterent filii Dei coram Domino*. Ergo non est proprium creaturae rationalis adoptari.

3. Praeterea. Quod est proprium alicui naturae, convenit omnibus habentibus naturam illam, sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturae. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturae.

Sed contra est quod filii adoptati sunt heredes Dei, ut patet Rom. VIII. Sed talis hereditas convenit soli rationali creaturae. Ergo proprium est creaturae rationalis adoptari.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. ad 3.) filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius; sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae, non autem secundum (*a*) intellectualitatem: quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius; sicut scientia quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem; quod quidem fit per gratiam, & caritatem. Unde Dominus orat Ioan. XVII. 22. *Sint unum in nobis, sicut & nos unum sumus*. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis: quia sic assimilatis debetur hereditas aeterna. Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturae rationali, non tamen omni, sed solum habenti caritatem, quae *est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, ut dicitur Roman. V. Et ideo Rom. VIII. Spiritus sanctus dicitur *spiritus adoptionis filiorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur pater creaturae irrationalis non proprie per adoptionem, sed per creationem secundum primam participationem similitudinis.

Ad secundum dicendum, quod Angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis (*b*) primo conveniat, sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

Ad tertium dicendum, quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax: & ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

ARTICULUS IV. 139

Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus.

Inf. quaest. XXXII. *art.* 3. *& quaest.* XLIII. *art.* 1. *cor. & III. dist.* X. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 3. *& IV. contra cap.* IV. *& ver. quaest.* XXIX. *art.* 1. *ad* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius (Lib. II. *de Trinit. a med.*) de Christo loquens: *Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur*. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de praedestin. Sanct. (cap. XV. ante med.) quod *ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus*. Sed alii homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo & ille homo est Christus per adoptionem: & ita videtur esse filius adoptivus.

3. Praeterea. Christus, secundum quod homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. de incarnat. (cap. VIII. in fi.) *Adoptivum filium non dicimus filium esse natura; sed eum dicimus natura esse filium qui verus est filius*. Christus autem est

(*a*) *Al.* intelligibilitatem. (*b*) *Ita mss. & edit. communiter. Nicolaius* proprie conveniat.

est verus, & naturalis Dei Filius, secundum illud I. Ioan. ult. 20. *Ut simus in vero Filio eius Iesu Christo*. Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus

Respondeo dicendum, quod filiatio proprie convenit hypostasi, vel personae, non autem naturae. Unde & in prima parte dictum est (quaest. XXXIII. art. 2. & 3.) quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona, vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra (art. praec.) quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur, aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio. Et ideo cum dicitur, quod carnis humilitas adoptatur, impropria est locutio: & accipitur ibi adoptatio pro unione humanae naturae ad personam Filii.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium, quia scilicet sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit Christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum, quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundum illud Ioan. 1. 14. *Vidimus gloriam eius quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae, & veritatis*.

Ad tertium dicendum, quod esse creaturam, & etiam servitus, vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam: quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

QUAESTIO XXIV.

De praedestinatione Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de praedestinatione Christi: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Christus sit praedestinatus.

Secundo, utrum sit praedestinatus, secundum quod homo.

Tertio, utrum eius praedestinatio sit exemplar nostrae praedestinationis.

Quarto, utrum sit causa praedestinationis nostrae.

ARTICULUS I. 140

Utrum Christo conveniat praedestinatum esse.

I. dist. xl. *quaest.* II. *co. fin. & ad* 5. *& III. dist.* VII. *quaest.* III. *art.* 2. *quaest.* 2. *&* 3. *& IV. con. cap.* IX. *& Ro.* 1. *lect.* 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat praedestinatum esse. Terminus enim praedestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. 1. 5. *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum*. Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est (quaest. praec. art. 4.) Ergo Christo non convenit praedestinatum esse.

2. Praeterea. In Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam, & personam. Sed non potest dici, quod Christus sit praedestinatus ratione humanae naturae: quia haec est falsa: *Humana natura est Filius Dei*: similiter etiam neque ratione personae: quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura: praedestinatio autem est eorum quae sunt ex gratia, ut in prima parte dictum est (quaest. XXIII. art. 1. & 5.) Ergo Christus non est praedestinatus Filius Dei.

3. Praeterea. Sicut illud quod est factum, non semper fuit, ita & illud quod est praedestinatum, eo quod praedestinatio antecessionem quamdam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus, & Filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus Filius Dei. Ergo pari-

ratione non debet dici, quod Christus sit prædestinatus Filius Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 1. 4. de Christo loquens: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*.

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. XXIII. art. 1. & 5.) prædestinatio proprie accepta est quædam divina præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo ut homo esset Deus, & Deus esset homo. Nec potest dici, quod Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur quod divinæ menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere, quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione: & ratione huius Christus dicitur esse prædestinatus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de prædestinatione qua nos prædestinamur, ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in Glossa (ord. sup. illud, *Qui prædestinatus est Filius*, & est Augustini Lib. de prædest. Sanct. cap. xv. a med.) Rom. 1. quidam dixerunt, prædestinationem intelligendam esse de natura, non de persona, quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personæ. Sed secundum hoc locutio Apostoli est impropria, propter duo. Primo quidem ratione communi: non enim dicimus, naturam alicuius prædestinari, sed ipsum suppositum: quia prædestinari est dirigi in salutem; quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo ratione speciali: quia esse Filium Dei non convenit humanæ naturæ. Est enim hæc falsa: *Humana natura est Filius Dei*: nisi forte quis velit sic exponere extorta expositione: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, idest prædestinatum est ut humana natura uniretur Filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod prædestinatio attribuitur personæ Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde cum dixisset Apostolus, *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, subiunxit, *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*; ut daret intelligere, quod secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est prædestinatus Filius Dei in virtute: quamvis enim sit naturale illi personæ secundum se consideratæ quod sit Filius Dei in virtute; non tamen est ei naturale secundum humanam naturam, secundum quam hoc sibi convenit per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum, quod Origenes super epistolam ad Rom. (cap. 1.) dicit hanc esse litteram Apostoli, *Qui (a) destinatus est Filius Dei in virtute*; ita quod non designetur aliqua antecessio: & sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem, quæ designatur in hoc participio *prædestinatus*, referunt non ad id quod est esse Filium Dei, sed ad eius manifestationem, secundum illud consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri quando innotescunt; ut sit sensus, quod Christus prædestinatus est manifestari Filius Dei. Sed sic non proprie prædestinatio accipitur: nam aliquis dicitur proprie prædestinari, secundum quod dirigitur in finem beatitudinis: beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est, quod illa antecessio quam importat hoc participium *prædestinatus*, non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanæ naturæ: quia scilicet persona illa etsi ab æterno fuerit Filius Dei; hoc tamen non fuit semper quod subsistens in natura humana fuerit filius Dei. Unde Augustinus dicit in Lib. de prædest. Sanct. (cap. xv. a med.) *Prædestinatus est Iesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset in virtute Filius Dei*. Et est considerandum, quod licet hoc participium *prædestinatus* importet antecessionem, sicut & hoc participium *factus*; aliter tamen, & aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem, secundum quod in se est; prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundum quod est in apprehensione alicuius præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ, & naturæ secundum rem, potest apprehendi, vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personæ Christi quod inceperit esse Filius Dei; convenit autem ei, secundum quod intelligitur, vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquan-

(a) *Ita cum Origene edit. passim. Al. cum cod. Alcan.* prædestinatus.

liquando incepit esse quod in natura humana existens esset Filius Dei; ideo magis hæc est vera, *Christus est prædestinatus Filius Dei*, quam ista, *Christus est factus Filius Dei*.

ARTICULUS II. 141

Utrum hæc sit falsa: Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

III. dist. x. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. & IV. cont. cap. IX.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa: *Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei*. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus, quod est prædestinatus esse, eo quod prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei, secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

2. Præterea. Illud quod convenit Christo, secundum quod est homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

3. Præterea. Hoc ab æterno prædestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera, *Filius Dei factus est homo*, quam ista, *Homo factus est Filius Dei*, ut supra habitum est (quæst. xvi. art. 6. & 7.) Ergo magis hæc est vera, *Christus, secundum quod est Filius Dei, prædestinatus est esse homo*, quam e converso, *Christus, secundum quod est homo, est prædestinatus esse Filius Dei*.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de prædest. Sanct. (cap. xv. cir. med.) *Ipsum Dominum gloriæ, inquantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse dicimus*,

Respondeo dicendum, quod in prædestinatione duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ: & secundum hoc importat antecessionem quamdam respectu eius quod sub prædestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo, quod secundum utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo ratione solius humanæ naturæ. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; & ei etiam hoc per gratiam est collatum ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit in Libro de prædest. Sanct. (loc. cit.) *Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta, & tam excelsa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet*. Hoc autem dicimus convenire alicui, secundum quod homo, quod ei convenit ratione humanæ naturæ. Et ideo dicendum est, quod *Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Christus, secundum quod homo est prædestinatus esse Filius Dei*, hæc determinatio, *secundum quod homo*, potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Uno modo ex parte eius quod materialiter cadit sub prædestinatione; & hoc modo est falsa: est enim sensus, quod prædestinatum sit ut Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scilicet prædestinatio importat in sui ratione antecessionem, & effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanæ naturæ, ut dictum est (in corp.) Et secundum hoc dicitur prædestinatus, secundum quod homo.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter. Uno modo sic quod humana natura sit causa illius; sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanæ naturæ, ex cuius principiis causatur: & hoc modo prædestinari non convenit nec Christo, nec alteri homini ratione humanæ naturæ. Et in hoc sensu procedit obiectio. Alio modo dicitur convenire aliquid alicui ratione humanæ naturæ, cuius humana natura est susceptiva: & sic dicimus, Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ: quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, ut dictum est (in corp. ar.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de prædest. Sanct. (loc. sup. cit.) *ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius Dei, & filius hominis simul, & filius hominis propter susceptum homi-*

homi-

hominem, *& Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum veraciter*, *& proprie diceretur*. Et ideo quia illa susceptio sub prædestinatione cadit, tamquam gratuita, utrumque potest dici, scilicet quod & Filius Dei prædestinatus sit esse homo, & filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potius humanæ naturæ ut Filio Dei uniretur; magis proprie potest dici, quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus, secundum quod Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.

ARTICULUS III. 142

Utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar.

III. dist. x. *quæst.* III. *art.* 3. *& Rom.* I. *lect.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis. Exemplar enim præexistit exemplato. Nihil autem præexistit æterno. Cum igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.

2. Præterea. Exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. VIII. 29. *Quos præscivit*, *(a) hos prædestinavit*. Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.

3. Præterea. Exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi quam prædestinatio nostra: quia nos prædestinamur in filios adoptionis; Christus autem *est prædestinatus Filius Dei in virtute*, ut dicitur Rom. I. 4. Ergo eius prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de prædest. Sanct. (cap. XV.) *Est præclarissimum lumen prædestinationis*, *& gratiæ ipse Salvator*, *ipse mediator Dei*, *& hominum*, *homo Christus Iesus*. Dicitur autem lumen prædestinationis, & gratiæ, inquantum per eius prædestinationem, & gratiam manifestatur nostra prædestinatio; quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio dupliciter potest considerari. Uno modo secundum ipsum actum prædestinantis: & sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis: uno enim modo, & eodem actu æterno prædestinavit Deus nos, & Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundum illud ad quod aliquis prædestinatur; quod est prædestinationis terminus, & effectus: & secundum hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis. Et hoc dupliciter. Primo quidem quantum ad bonum ad quod prædestinamur: ipse enim est prædestinatus ad hoc quod esset Dei Filius naturalis; nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. VIII. 29. *Quos præscivit*, *hos prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui*. Alio modo quantum ad modum consequendi illud bonum, quod est per gratiam: quod quidem in Christo est manifestissimum: quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est unita Filio Dei: & de plenitudine gratiæ eius nos omnes accepimus, ut dicitur Ioan. I. 16.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte illius actus prædestinantis.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur; sed sufficit quod exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

ARTICULUS IV. 143

Utrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis.

III. dist. x. *quæst.* III. *art.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis. Aeternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

2. Præterea. Illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestina-

(a) Vulgata & prædestinavit.

ſtinatio noſtra ex ſimplici voluntate Dei dependet: dicitur enim Epheſ. I. 11. *Prædeſtinati ſecundum propoſitum eius, qui omnia operatur ſecundum conſilium voluntatis ſuæ*. Ergo prædeſtinatio Chriſti non eſt cauſa noſtræ prædeſtinationis.

3. Præterea. Remota cauſa, removetur effectus. Sed remota prædeſtinatione Chriſti, non removetur noſtra prædeſtinatio: quia etiamſi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus poſſibilis noſtræ ſalutis, ut Auguſtinus dicit in Lib. XIII. de Trinit. (cap. x. a princ.) Prædeſtinatio ergo Chriſti non eſt cauſa noſtræ prædeſtinationis.

Sed contra eſt quod dicitur Epheſ. I. 5. *Prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum*.

Reſpondeo dicendum, quod ſi conſideretur prædeſtinatio ſecundum ipſum prædeſtinationis actum, prædeſtinatio Chriſti non eſt cauſa noſtræ prædeſtinationis; cum uno & eodem actu Deus prædeſtinaverit ipſum, & nos. Si autem conſideretur prædeſtinatio ſecundum terminum prædeſtinationis, ſic prædeſtinatio Chriſti eſt cauſa noſtræ prædeſtinationis. Sic enim Deus præordinavit noſtram ſalutem, ab æterno prædeſtinando, ut per Ieſum Chriſtum compleretur. Sub prædeſtinatione enim æterna non ſolum cadit id quod eſt fiendum in tempore, ſed etiam modus, & ordo, ſecundum quem eſt complendum in tempore.

Ad primum ergo, & ſecundum dicendum, quod rationes illæ procedunt de prædeſtinatione ſecundum prædeſtinantis actum.

Ad tertium dicendum, quod ſi Chriſtus non fuiſſet incarnandus, Deus præordinaſſet homines ſalvari per aliam cauſam. Sed quia præordinavit incarnationem Chriſti, ſimul cum hoc præordinavit ut eſſet noſtræ ſalutis cauſa.

QUAESTIO XXV.

De adoratione Chriſti, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad Chriſtum in comparatione ad nos: & primo de adoratione Chriſti, qua ſcilicet nos eum adoramus; ſecundo de hoc quod eſt mediator noſter ad Deum.

Circa primum quæruntur ſex.

Primo, utrum una & eadem adoratione ſit adoranda Divinitas Chriſti, & eius humanitas.

Secundo, utrum caro Chriſti ſit adoranda adoratione latriæ.

Tertio, utrum adoratio latriæ ſit exhibenda imagini Chriſti.

Quarto, utrum ſit exhibenda cruci Chriſti.

Quinto, utrum ſit exhibenda matri eius.

Sexto de adoratione reliquiarum Sanctorum.

ARTICULUS I. 144

Utrum una & eadem adoratione ſit adoranda Divinitas Chriſti, & eius humanitas.

Inf. quæſt. LVI. *art.* 3. *c. ſi.* & *ad* I. & III. *diſt.* IX. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* I. & *diſt.* XXXIX. *ar.* I. *ad* 4. & *ver. quæſt.* XXIX. *ar.* 4. *ad* 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non eadem adoratione adoranda ſit humanitas Chriſti, & eius Divinitas. Divinitas enim Chriſti (*a*) eſt adoranda adoratione quæ eſt communis Patri, & Filio: unde dicitur Ioan. v. 23. *Omnes honorificent Filium, ſicut honorificant Patrem*. Sed humanitas Chriſti non eſt communis ei, & Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda eſt humanitas Chriſti, & eius Divinitas.

2. Præterea. Honor eſt proprie præmium virtutis, ut Philoſophus dicit in IV. Eth. (cap III. cir. med.) Meretur autem virtus ſuum præmium per actum. Cum igitur in Chriſto ſit alia operatio divinæ, & humanæ naturæ, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XIX. art. I.) videtur quod alio honore ſit veneranda humanitas Chriſti, & alio eius Divinitas.

3. Præterea. Anima Chriſti, ſi non eſſet Verbo unita, eſſet veneranda propter excellentiam ſapientiæ, & gratiæ, quam habet. Sed nihil dignitatis eſt ei ſubtractum per hoc quod eſt unita Verbo. Ergo natura humana in Chriſto eſt quadam propria adoratione veneranda, præter venerationem quæ exhibetur Divinitati ipſius.

Sed contra eſt quod in capitulis quintæ Synodi (ſcilicet Conſtan. II. gener. V. col-

(*a*) *Ita poſt Theologos editi omnes. Mſſ. & editi veteres* eſt adoranda, quia eſt communis. *Garcia* eſt adoranda eadem adoratione, quid eſt, *Madalena mſſ. retinendam cenſet, tantum mutato* quia in qua *ideſt* quatenus.

V. collat. VIII. can. IX.) sic legitur: *Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est; talis anathema sit.*

Respondeo dicendum, quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum cui honor exhibetur, & causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus, quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur: & si quandoque contingat quod dicatur honorari manus, vel pes alicuius, hoc non dicitur ea ratione quod huiusmodi partes secundum se honorentur, sed quia in istis partibus honoratur totum: per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est (2. 2. quaest. CIII. art. 1.) Et ideo si in uno homine sunt plures causae honoris, puta praelatio, scientia, & virtus; erit quidem illius hominis unus honor ex parte eius qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris: homo enim est qui honoratur & propter scientiam, & propter virtutem.

Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinae, & humanae naturae, & etiam una hypostasis, & unum suppositum; est quidem eius una adoratio, & unus honor ex parte eius qui adoratur; sed ex parte causae qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, & alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personae, seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in Synodis reprobatur: dicitur enim in capitulis Cyrilli (hab. in eius epist. ad Nestor. in Concil. Ephes. gener. III. par. I. cap. XXVI.) *Si quis audet dicere, assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, & non potius una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod Verbum caro factum est; anathema sit.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, & alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum, quod operatio non est quae honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duae operationes, non ostenditur quod sint duae adorationes, sed quod sint duae adorationis causae.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id quod est principalissimum in homine illo: & ideo sibi praecipue deberetur honor, quia homo est id quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personae digniori, illi personae praecipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animae Christi, sed augetur, ut etiam supra dictum est (quaest. II. art. 2. ad 2.)

ARTICULUS II. 145

Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriae.

III. dist. IX. quaest. I. art. 2. quaest. I. & quaest. 4. ad I.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriae. Quia super Ps. XCVIII. *Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est*, dicit Glossa (ord. vetus ms.) ,, Caro a Verbo Dei assumpta sine ,, impietate adoratur a nobis: quia nemo carnem eius spiritualiter manducat, nisi prius adoret; non illa dico ,, adoratione quae latria est, quae soli ,, Creatori debetur. " Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriae.

2. Praeterea. Cultus latriae nulli creaturae debetur: ex hoc enim reprobantur Gentiles, quod *coluerunt, & servierunt creaturae*, ut dicitur Rom. I. 25. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriae.

3. Praeterea. Adoratio latriae debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deuteron. VI. 13. *Dominum Deum tuum (a) adorabis, & illi soli servies.* Sed Christus, secundum quod est

(a) *Vulgata ib.* timebis, *Matth.* IV. 10. adorabis.

est homo, est minor Patre. Ergo humanitas eius non est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est quod Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. III.) *Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei*. Et super illud Psal. XCVIII. *Adorate scabellum pedum eius*, dicit Glossa (ord. August.) „ Qui adorat corpus „ Christi, non terram intuetur, sed illum potius cuius scabellum est, in „ cuius honore scabellum adorat." Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo & corpus eius, sive, eius humanitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. præc.) honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti, tamen ratio honoris potest esse aliquid subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Uno modo ut sit eius, sicut rei adoratæ: & sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei incarnatum; sicut adorare vestem Regis nihil est aliud quam adorare Regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quæ fit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum. & sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio duliæ; ita scilicet quod una & eadem persona Christi adoretur adoratione latriæ propter suam Divinitatem, & adoratione duliæ propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter Deitatem, & honor duliæ propter dominium, quo gubernat creaturam. Unde super illud Psal. VII *Domine Deus meus, in te speravi*, dicit Glossa (interl.) „ Do„ minus omnium per potentiam, cui de„ betur dulia; Deus omnium per crea„ tionem, cui debetur latria."

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab eius Divinitate: hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei, & hominis. Sed quia, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.) *si dividas subtilibus intelligentiis, quod videtur, ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura*, scilicet adoratione latriæ: & tunc sic intellectæ, ut separatæ a Dei Verbo, debetur sibi adoratio duliæ, non cuiuscumque, puta quæ communiter exhibetur aliis creaturis, sed cuiusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum, & tertium: quia oratio latriæ non exhibetur humanitati Christi ratione suipsius, sed ratione Divinitatis, cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

ARTICULUS III. 146

Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriæ.

2. 2. *quæst.* LXXXI. *art.* 3. *ad* 3. *&* *quæst.* XLIX. *art.* 1. *ad* 2. *& inf. art.* 4. *cor. & art.* 5. *ad* 2. *&* III. *dist.* IX. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Dicitur enim Exod. XX. 4. *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem*. Sed nulla adoratio est facienda contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea. Operibus Gentilium non debemus communicare, ut Apostolus dicit Ephes. V. Sed Gentiles de hoc præcipue inculpantur, quod *commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*, ut dicitur Rom. I. 23. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea. Christo debetur adoratio latriæ ratione Divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini Divinitatis eius, quæ est animæ rationali impressa, non debetur adoratio latriæ. Ergo multo minus imagini corporali, quæ repræsentat humanitatem ipsius.

4. Præterea. Nihil videtur esse in cultu divino faciendum, nisi quod est a Deo institutum: unde & Apostolus I. ad Corinth. XI 23. traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ dicit: *Ego accepi a Domino, quod & tradidi vobis*. Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

Sed contra est quod Damascenus (Lib. IV. orth. Fid. cap. XVII. cir. princ.) inducit Basilium dicentem: *Imaginis honor ad prototypum pervenit*, idest exemplar: sed ipsum exemplar (scilicet Christus) est ado-

adorandum adoratione latriæ. Ergo & eius imago.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in Lib. de memoria & reminiscentia (cap. II. cir. med.) duplex est motus animæ in imaginem: unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est; alio modo in imaginem, inquantum est imago alterius: & inter hos duos motus est hæc differentia: quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus, qui est in imaginem, inquantum est imago, est unus & idem cum illo qui est in rem.

Sic ergo dicendum est, quod imagini Christi, inquantum est res quædam (puta lignum sculptum, vel pictum) nulla reverentia exhibetur: quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago: & sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, & ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod eius imago sit adoratione latriæ adoranda.

Ad primum ergo dicendum, quod non prohibetur illo præcepto facere quamcumque sculpturam, vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Unde subdit: *Non adorabis ea, neque coles*. Et quia, sicut dictum est (in cor. art.) idem est motus in imaginem, & in rem; eo modo prohibetur adoratio imaginis quo prohibetur adoratio rei cuius imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas Gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, idest dæmonum. Et ideo præmittitur: *Non habebis deos alienos coram me*. Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni: quia, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.) *insipientiæ summæ est, & impietatis figurare quod est divinum*. Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus prohibet operibus infructuosis Gentilium communicare; communicare autem utilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis esse aliquod numen, propter responsa quæ dæmones in eis dabant, & alios huiusmodi effectus mirabiles. Secundo propter res quarum erant imagines, statuebant enim huiusmodi imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est, sicut dictum est (in cor. ar.)

Ad tertium dicendum, quod creaturæ rationali debetur reverentia propter seipsam: & ideo si creaturæ rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latriæ, posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis sisteret in homine, inquantum est res quædam, & non ferretur in Deum, cuius est imago: quod non potest contingere de imagine sculpta, vel picta in materia sensibili.

Ad quartum dicendum, quod Apostoli familiari instinctu Spiritus sancti quædam Ecclesiis tradiderunt servanda, quæ non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiæ per successionem fidelium: unde ipse Apostolus dicit II. ad Thess. xi. 15. *State, & tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem*, scilicet ore prolatum, *sive per epistolam*, scilicet scripto transmissam: & inter huiusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde & B. Lucas dicitur depinxisse Christi imaginem, quæ Romæ habetur.

ARTICULUS IV. 147

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriæ.

2. 2. *quæst.* CIII. *art.* 4. *ad* 3. & III. *dist.* IX. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo fuit suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud Sapientiæ II. 20. *Morte turpissima condemnemus eum*. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Præterea. Humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, inquantum est unita Filio Dei in persona: quod de cruce

ce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea. Sicut crux Christi fuit instrumentum passionis eius, & mortis; ita etiam & multa alia, puta clavi, corona, & lancea; quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est quod illi exhibemus latriæ cultum in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis: cantat enim Ecclesia:

O crux, ave spes unica,
Hoc passionis tempore,
Auge piis iustitiam,
Reisque dona veniam.

Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) honor, seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ; creaturæ autem insensibili non debetur honor, vel reverentia nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter: uno modo inquantum repræsentat rationalem naturam; alio modo inquantum ei quocumque modo coniungitur. Primo modo consueverunt homines venerari Regis imaginem; secundo modo eius vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur & Regem.

Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda. Uno scilicet modo inquantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo ex contactu ad membra Christi, & ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur, & deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis, vel ligni, argenti, vel auri; sic veneramus crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ, ut supra dictum est (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod in cruce Christi quantum ad intentionem, vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi; sed quantum ad effectum nostræ salutis consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Coloss. II. 14. *Ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, & spolians principatus, & potestates, traduxit confidenter palam triumphans illos in semetipso.* Et ideo dicit Apostolus I ad Corinth. I. 18. *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.*

Ad secundum dicendum, quod crux Christi licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem, & contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quæ sunt Christi: unde Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XII. cir. med.) *pretiosum lignum, ut sanctificatum tactu sancti corporis, & sanguinis, decenter adorandum, clavos, indumenta, lanceam, & sacra eius tabernacula, quæ sunt præsepe, spelunca, & huiusmodi.* Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur signum Filii hominis, quod apparebit in cælo, ut dicitur Matth. XXIV. Ideoque mulieribus dixit Angelus (Marci XVI. 6.) *Iesum quæritis Nazarenum crucifixum:* non dixit *lanceatum*, sed *crucifixum*. Et inde est quod crucem Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque huiusmodi.

ARTICULUS V. 148

Utrum mater Christi sit adoranda adoratione latriæ.

2. 2 *quæst.* CIII. *art.* 4. *ad* 2. & III. *dist.* IX. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod mater Dei sit adoranda adoratione latriæ. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri Regis, & Regi: unde dicitur III. Reg. II. 19. quod *positus est thronus matri Regi, quæ sedit ad dexteram eius*: & Augustinus (alius Autor) dicit in serm. de assumptione (cap. VI. cir. med.) *Thronum Dei, & thalamum Domini, domum, atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse ubi est ipse.* Sed Christus adoratur adoratione latriæ. Ergo & mater eius.

2. Præterea. Damascenus dicit IV. Lib. (orth. Fid. cap. XVII. ad fin.) quod honor matris refertur ad filium. Sed filius

lius adoratur adoratione latriæ. Ergo & mater.

3. Præterea. Coniunctior est Christo mater eius quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ. Ergo & mater Christi est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.

Respondeo dicendum, quod quia latria soli Deo debetur, nulli creaturæ debetur latria, prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas; creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ. Cum igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solum veneratio duliæ; eminentius tamen quam ceteris creaturis, inquantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

Ad primum ergo dicendum, quod matri Regis non debetur æqualis honor honori qui debetur Regi; debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cuiusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates inductæ.

Ad secundum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium adoranda; non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar: quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quædam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum, quod crux non est capax venerationis, prout in se consideratur, ut dictum est (art. præc.) sed B. Virgo secundum seipsam est venerationis capax: & ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 149

Utrum reliquiæ Sanctorum sint adorandæ.

2. 2. *quæst.* XCVI. *art.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem Gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt Sanctorum reliquiæ adorandæ.

2. Præterea. Stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed Sanctorum reliquiæ sunt insensibilia corpora. Ergo stultum est eas venerari.

3. Præterea. Corpus mortuum non est eiusdem speciei cum corpore vivo, & per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicuius Sancti corpus eius non sit adorandum.

Sed contra est quod dicitur in Libro de ecclesiasticis dogmatibus (cap. LXXIII.) *Sanctorum corpora, & præcipue beatorum Martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime honoranda credimus:* & postea subditur: *Si quis contra hanc sententiam* (a) *venerit, non Christianus, sed Eunomianus, & Vigilantianus creditur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro I. de civ. Dei (cap. XIII. a princ.) *si paterna vestis, & annulus, ac si quid huiusmodi, tanto carius est posteris, quanto erga parentes est maior affectus; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius, atque coniunctius quam quælibet indumenta, gestamus: hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent.* Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus, aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes, & similia. Manifestum est autem quod Sanctos Dei in veneratione habere debemus, tamquam membra Christi, Dei filios, & amicos, & nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, & præcipue eorum corpora, quæ fuerunt templa, & organa Spiritus sancti in eis habitantis, & operantis, & sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde & ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in earum præsentia miracula faciendo.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit ratio Vigilantii, cuius verba introducit Hieronymus in Libro quem contra eum scribit (cap. II. parum a princ.) dicentis: *Prope ritum Gentilium videmus sub prætextu religionis introductum: pulvisculum nescio quod, in modico vasculo* pre-

(a) *Ita cum mss. Theologorum recentiores edit. Editi veteres cum cod. Alcuin. venit esse.*

pretioso linteamine circumdatum, *osculantes adorant*. Contra quem Hieronymus dicit in epistola ad Riparium: *Nos*, *non dico Martyrum reliquias*, *sed nec Solem*, *nec Lunam*, *nec Angelos adoramus*, scilicet adoratione latriæ; *honoramus autem reliquias Martyrum*, *ut eum cuius sunt Martyres*, *adoremus: honoramus servos*, *ut honor servorum redundet ad Dominum*. Sic ergo honorando reliquias Sanctorum, non incidimus in errorem Gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.

Ad secundum dicendum, quod corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo, & propter Deum, cuius fuerunt ministri

Ad tertium dicendum, quod corpus mortuum alicuius Sancti non est idem numero quod primo fuit, dum viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima; est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda.

QUAESTIO XXVI.

De eo quod Christus mediator Dei, *& hominum dicitur*,

in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de hoc quod dicitur Christus Dei, & hominum mediator: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum esse mediatorem Dei, & hominum, sit proprium Christo.

Secundo, utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

ARTICULUS I. 150

Utrum esse mediatorem Dei, *& hominum sit proprium Christo*.

AD primum sic proceditur. Videtur quod esse mediatorem Dei, & hominum non sit proprium Christo. Sicut enim sacerdos, ita & propheta videtur esse mediator inter Deum, & homines, secundum illud Deuter. v. 5. *Ego illo tempore sequester fui*, *& medius inter Deum & vos*. Sed esse prophetam, & sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.

2. Præterea. Illud quod convenit Angelis bonis, & malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum & homines convenit Angelis bonis, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. (parum a princ. lect. 1.) convenit etiam angelis malis, idest dæmonibus: habent enim quædam communia cum Deo, scilicet immortalitatem, quædam cum hominibus, scilicet quod sunt animo passivi, & per consequens miseri, ut patet per Augustinum in IX. de civit. Dei (cap. VIII. XIII. & XV.) Ergo esse mediatorem Dei, & hominum non est proprium Christo.

3. Præterea. Ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator pro altero. Sed *Spiritus sanctus*, sicut dicitur Rom. VIII. 26. (a) *interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus*. Ergo Spiritus sanctus est mediator inter Deum & homines. Non ergo est proprium Christo.

Sed contra est quod dicitur I. ad Timoth. II. 5. *Unus est mediator Dei*, *& hominum homo Iesus Christus*.

Respondeo dicendum, quod ad mediatoris officium proprie pertinet coniungere, & unire eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud II. ad Corinth. v. 19. *Deus erat in Christo*, *mundum reconcilians sibi*. Et ideo solus Christus est perfectus Dei, & hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset, *Mediator Dei*, *& hominum homo Christus Iesus*, subiunxit: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum & homines prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive, vel ministerialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ, & sacerdotes veteris Testamenti dicti sunt mediatores inter Deum & homines dipositive, & ministerialiter, inquantum scilicet prænuntiabant, & præfigurabant verum & perfectum Dei & hominum mediatorem. Sacerdotes vero novi Testamenti possunt dici mediatores Dei, & hominum, inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum, quod Angeli boni, ut Augustinus dicit in IX. de civ. Dei (cap. XIII. a med.) non recte pos-

(a) *Vulgata* postulat.

possunt dici mediatores inter Deum & homines. *Cum enim utrumque habeant commune cum Deo, & beatitudinem, & immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris, & mortalibus; quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque coniuncti, quam inter utrosque medii constituti?* Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia secundum gradum naturæ sunt infra Deum, & supra homines constituti, & mediatoris officium exercent, non quidem principaliter, & perfective, sed ministerialiter, & dispositive. Unde Matth. IV. II. dicitur, quod *accesserunt Angeli, & ministrabant ei*, scilicet Christo. Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam: ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis, & miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducat ad miseriam immortalem: unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem: & ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transacta, & ex mortuis faceret immortales (quod in se resurgendo monstravit) & ex miseris beatos efficeret: unde numquam ipse decessit. Et ideo ipse est bonus mediator, qui reconciliat inimicos.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus, cum sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius, vel mediator inter Deum, & homines; sed solus Christus, qui licet secundum Divinitatem æqualis sit Patri, tamen secundum humanitatem minor est Patre, ut supra dictum est (quæst. xx. art. I.) Unde super illud ad Galat. III. *Mediator unius non est*, dicit Glossa: „ Non Pater, nec Spi-„ ritus sanctus. “ Dicitur autem Spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

ARTICULUS II. 151

Utrum Christus, secundum quod homo, sit mediator Dei, & hominum.

III. dist. XIX. art. 5. quæst. 2. & IV. dist. XLIII. art. 2. quæst. I. cor. & dist. XLVIII. quæst. I. art. 2. & veri. quæst. XXIX. art. 5. ad 5. & I. Timoth. II. lect. I. fi. & II. Timoth. II.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit mediator Dei, & hominum, secundum quod homo. Dicit enim Augustinus in Lib. contra Felicianum (cap. x. ante med.) *Una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia, ne mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum dicatur, aut hominis filius.* Sed non est Dei, & hominis filius, secundum quod homo, sed simul secundum quod Deus, & homo. Ergo neque dicendum est, quod sit mediator Dei, & hominum solum secundum quod homo.

2. Præterea. Sicut Christus, inquantum est Deus, convenit cum Patre, & Spiritu sancto; ita inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod inquantum est Deus, convenit cum Patre, & Spiritu sancto, non potest dici mediator, inquantum est Deus: quia super illud I. ad Timoth. II. *Mediator Dei, & hominum &c.* dicit Glossa (ord. Aug. Lib. X. Conf. cap. XLIII. ante med.) *Inquantum est Verbum, non medius est: quia æqualis est Deo, & Deus apud Deum, & simul unus Deus.* Ergo nec etiam inquantum est homo, potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

3. Præterea. Christus dicitur mediator, inquantum reconciliavit nos Deo: quod quidem fecit auferendo peccatum, quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo, non inquantum est homo, sed inquantum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. IX. de civit. Dei (cap. xv. ad fin.) *Non ob hoc mediator est Christus, quia Verbum: maxime quippe immortale, & maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris: sed mediator est, secundum quod homo.*

Respondeo dicendum, quod in mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii; secundo officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum. Coniungit autem mediator per hoc quod ea quæ unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundum quod est Deus, sed solum secundum quod est homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre, & Spiritu sancto in natura, & potestate dominii. Nec etiam Pater, & Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit Filii; ut sic possit id quod est Patris, vel Spiritus sancti, quasi quod

est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei, inquantum est homo: quia secundum quod est homo, distat & a Deo in natura, & ab hominibus in dignitate & gratiæ, & gloriæ. Inquantum etiam est homo, convenit ei coniungere homines Deo, præcepta, & dona Dei hominibus exhibendo, & pro hominibus Deo satisfaciendo, & interpellando.

Et ideo verissime dicitur mediator, secundum quod homo.

Ad primum ergo dicendum, quod si subtrahatur divina natura a Christo, subtraheretur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei, inquantum est unigenitus a Patre, ut dicitur Ioan. I. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, & propinquius ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, est per omnia æqualis Patri; sed etiam in humana natura excedit alios homines: & ideo secundum quod homo, potest esse mediator, non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum, quod licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo, secundum quod est Deus; tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei, secundum quod est homo. Et secundum hoc dicitur Dei, & hominum mediator.

QUAESTIO XXVII.

De beatæ Virginis Mariæ sanctificatione,

in sex articulos divisa.

Post prædicta, in quibus de unione Dei, & hominis, & de his quæ unionem consequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quæ Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita gessit, vel passus est. Quæ quidem consideratio quadripartita erit. Nam primo considerabimus de his quæ pertinent ad ingressum eius in mundum. Secundo de his quæ pertinent ad progressum vitæ ipsius in hoc mundo. Tertio de exitu ipsius ab hoc mundo. Quarto de his quæ pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt. Primo quidem de conceptione Christi. Secundo de eius nativitate. Tertio de eius circumcisione. Quarto de eius baptismo.

Circa conceptionem autem eius oportet primo aliqua considerare quantum ad matrem concipientem. Secundo quantum ad modum conceptionis. Tertio quantum ad perfectionem prolis conceptæ.

Ex parte autem matris occurrunt quinque consideranda. Primo quidem de sanctificatione eius. Secundo de virginitate eius. Tertio de desponsatione eiusdem. Quarto de annuntiatione ipsius. Quinto de præparatione ipsius ad concipiendum.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.

Secundo, utrum fuerit sanctificata ante animationem.

Tertio, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit sibi totaliter sublatus fomes peccati.

Quarto, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut numquam peccaret.

Quinto, utrum per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum.

Sexto, utrum sic sanctificari fuerit proprium sibi.

ARTICULUS I. 152

Utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero.

III. dist. III. quæst. I. art. I. quæst. 3. & quolib. VI. quæst. 5. art. I. cor. & op. III. cap. CCXXXI. & Psal. XLV. com. II.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata Virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. XV. 46. *Non prius quod spirituale est, sed prius quod est animale, deinde quod est spirituale.* Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Ioan. I. 13. *Ex Deo nati sunt*: nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata Virgo fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

2. Præterea. Augustinus dicit in epist. ad Dardanum (CCLXXXVII. al. LVII. inter med. & fi.) *Sanctificatio, qua efficimur templum Dei, nonnisi renatorum est.* Nemo

mo autem renascitur, nisi prius nascatur. Ergo beata Virgo non fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

3. Praeterea. Quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali, & actuali. Si ergo beata Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod tunc fuerit emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni caelestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod ianuam regni caelestis introisset; quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi: *habemus enim fiduciam in introitum sanctorum per sanguinem eius*, ut dicitur Hebr. x. 19. Videtur ergo quod B. Virgo non fuerit sanctificata, antequam ex utero nasceretur.

4. Praeterea. Peccatum originale contrahitur ex origine, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quamdiu aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata Virgo a peccato originali mundari potuit, dum esset adhuc in ipso actu originis in materno utero existens.

Sed contra est quod Ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis. Non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo Sancto. Ergo B. Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

Respondeo dicendum, quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de eius nativitate mentionem facit. Sicut tamen Augustinus (alius Auctor in serm. de Assumptione ipsius Virginis cap. II. IV. & V.) rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in caelum (quod tamen Scriptura non tradit;) ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero.

Rationabiliter enim creditur quod illa quae genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiae, & veritatis*, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit. Unde, ut legitur Luc. I. 28. *Angelus ei dixit: Ave gratia plena*. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur; sicut Hieremiae, cui dictum est (Hierem. I. 5.) *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*: & sicut Ioanni Baptistae, de quo dictum est Luc. I. 15. *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*. Unde rationabiliter creditur quod B. Virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in B. Virgine prius fuit id quod est animale, & post id quod est spirituale: quia prius fuit secundum carnem concepta, & postea secundum spiritum sanctificata.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui, nisi prius nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit, antequam nascantur ex utero.

Ad tertium dicendum, quod B. Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem; non tamen fuit liberata a reatu, quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradisum, nisi per Christi (a) hostiam; sicut & de sanctis Patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

Ad quartum dicendum, quod peccatum originale trahitur ex origine, inquantum per eam communicatur humana natura, quam proprie respicit peccatum originale: quod quidem fit quando proles concepta animatur: unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem eius quod iam accepit.

ARTICULUS II. 153

Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem.

III. dist. III. *quaest.* I. *art.* I. *& quol.* VI. *quaest.* V. *art.* I. *cor. & opus.* II. *cap.* CCXXXI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem. Quia, ut dictum est (art. praec.) plus gratiae est collatum Virgini matri Dei quam alicui Sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem: quia, ut dicitur Hierem. I. 5. *Priusquam te formarem in utero, novi te;* non autem infunditur anima ante corporis formationem: similiter etiam de Ioanne Baptista dicit Ambrosius super Luc. (cap. I. sup. illud *Et Spiritu sancto replebitur*) quod *nondum inerat ei spiritus vitae*, & iam

(a) Ita cum mss. Tarrac. Alcan. Paris. &c. editi passim. Al. ostium.

iam inerat ei spiritus gratiæ. Ergo multo magis B. Virgo ante animationem sanctificari potuit.

2. Præterea. Conveniens fuit, sicut Anselmus dicit in Lib. de conceptu virginali (cap. XVIII. parum a princ.) *ut illa Virgo ea puritate niteret qua maior sub Deo nequit intelligi*: unde & Cant. IV. 7. dicitur: *Tota pulchra es, amica mea, & macula non est in te*. Sed maior puritas fuisset B. Virginis, si numquam anima eius fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei præstitum fuit ut antequam animaretur caro eius, sanctificaretur.

3. Præterea. Sicut dictum est (artic. præc. arg. *Sed cont.*) non celebratur festum nisi de aliquo Sancto. Sed quidam celebrant festum Conceptionis B. Virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua conceptione fuerit sancta; & ita quod ante animationem fuerit sanctificata.

4. Præterea. Apostolus dicit Rom. II. 16. *Si radix sancta, & rami*. Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo B. Virgo sanctificari etiam in suis parentibus ante animationem.

Sed contra est quod ea quæ fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundum illud I. ad Cor. x. 11. *Omnia in figura contingebant illis*. Sed per sanctificationem tabernaculi, de qua dicitur in Psal. xlv. 5. *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*, videtur significari sanctificatio matris Dei, quæ tabernaculum Dei dicitur, secundum illud Ps. XVIII. 6. *In Sole posuit tabernaculum suum*: de tabernaculo autem dicitur Exod. ult. 31. *Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, & gloria Domini implevit illud*. Ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta eius perfecta sunt, scilicet & corpus, & anima.

Respondeo dicendum, quod sanctificatio beatæ Virginis non potest intelligi ante eius animationem, duplici ratione. Primo quidem quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali: sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit in XII. cap. de divinis Nominibus (parum a princ.) Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animæ rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia. Et sic quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpæ; & ita non indiguisset redemptione, & salute, quæ est per Christum, de quo dicitur Matth. I. 21. *Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur I. ad Tim. 4.

Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dicit, ante formationem in utero se Hieremiam novisse, notitia scilicet prædestinationis; sed sanctificasse dicit eum non ante formationem, sed antequam exiret de ventre. Quod autem Ambrosius dicit, quod Ioanni Baptistæ nondum inerat spiritus vitæ, cum iam habebat spiritum gratiæ, non est intelligendum, secundum quod spiritus vitæ dicitur anima vivificans, sed secundum quod spiritus vitæ dicitur aer exterius respiratus. Vel potest dici, quod nondum inerat ei spiritus vitæ, idest anima, quantum ad manifestas, & completas operationes ipsius.

Ad secundum dicendum, quod si numquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tamquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. I. 35. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*. Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur. Et hoc signatur Iob III. 9. ubi de nocte originalis peccati dicitur: *Expectet lucem*, idest Christum, *& non videat* (quia *nihil inquinatum incurrit in illam*, ut dicitur Sap. VII. 25.) *nec ortum surgentis auroræ*, idest B. Virginis, quæ in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

Ad tertium dicendum, quod licet Romana Ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fue-

fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur, celebratur festum sanctificationis eius potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius:

Ad quartum dicendum, quod duplex est sanctificatio. Una quidem totius naturæ, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpæ, & pœnæ liberatur: & hæc erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis, quæ non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo etsi parentes beatæ Virginis fuerunt mundati a peccato originali, nihilominus beata Virgo peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris, & feminæ. Dicit enim Augustinus in Lib. I. de nuptiis & concupiscentia (*cap.* XII. cir. princ.) *omnem quæ de concubitu nascitur, carnem esse peccati.*

ARTICULUS III. 154

Utrum per sanctificationem fuerit beatæ Virgini fomes totaliter sublatus.

III. dist. III. *quæst.* I. *art.* 2. *& ib. in expositione pr. par. tex. & opusc.* II. *cap.* CCXXXI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod B. Virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis. Sicut enim pœna originalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem; ita etiam pœna originalis peccati est mors, & ceteræ pœnalitates corporales. Sed B. Virgo fuit subiecta huiusmodi pœnalitatibus. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

2. Præterea. II. Cor. XII. 9. dicitur: *Virtus in infirmitate perficitur*: & loquitur ibi de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis, fuit B. Virgini subtrahendum. Ergo non fuit B. Virgini totaliter subtrahendus fomes.

3. Præterea. Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. II.) quod *in B. Virginem supervenit Spiritus sanctus, purgans eam ante conceptionem Filii Dei:* quod non potest intelligi, nisi de purgatione a fomite: nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXXVI. ante med.) Ergo per sanctificationem in utero non fuit libere mundata a fomite.

Sed contra est quod dicitur Cant. IV. 7. *Tota pulchra es, amica mea, & macula non est in te.* Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata Virgine fomes non fuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod in ipsa sanctificatione B. Virginis, qua fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt, quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum; sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dixerunt, quod sublatus fuit fomes, inquantum pertinet ad corruptionem personæ, prout impellit ad malum, & difficultatem facit ad bonum; remansit tamen, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ, prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt, quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus; in ipsa autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus.

Ad horum autem intellectum oportet considerare, quod fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus; habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi; quod fit, inquantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit in bono. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum, vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in B. Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita simul. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ, non autem inquantum pertinet ad corruptionem personæ. Nam secundum Augustinum in Lib. I. de nup. & concupisc. (cap. XXIV.) libido est quæ peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi. Et ideo si totaliter fomes subtraheretur, inquantum pertinet ad corruptionem personæ, non posset remanere, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ. Restat ergo ut dicamus, quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel quod remanserit ligatus. Posset enim in-

telligi, quod totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo quod praestitum fuerit B. Virgini ex abundantia gratiae descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires numquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est (quaest. xv. art. 2.) fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse, & sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem iustitiam; ita quod quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis iustitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur; derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cuius virtute nullus a prima damnatione liberatur. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati; tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem eius, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem; ita inconveniens videtur dicere, quod ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris eius, vel cuiuscumque alterius fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis, sive membrorum.

Et ideo videtur melius dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus: non quidam per actum rationis suae, sicut in viris sanctis quia non habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiae, quam in sanctificatione recepit, & etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. Et hoc signatur Ezech. xliii. 2. ubi dicitur: *Ecce gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem*, idest per beatam Virginem; *& terra*, idest caro ipsius, *splendebat a maiestate eius*, scilicet Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod mors, & huiusmodi poenalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit huiusmodi poenalitates, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in B. Virgine, ut Filio conformaretur, de cuius plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, & postea sublatus; non autem liberata fuit a morte, & aliis huiusmodi poenalitatibus.

Ad secundum dicendum, quod infirmitas carnis ad fomitem pertinens, est quidem in sanctis viris perfectae virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in B. Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiae; nec oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit. Unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem; quae non fuit ab aliqua impuritate culpae, vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens, & a multitudine sustollens. Nam & Angeli purgari dicuntur, *in quibus nulla impuritas invenitur*, ut Dionysius dicit vi. cap. eccl. Hierarch. (versus fin.) Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus sanctus mediante conceptione Christi, quae est Spiritus sancti opus. Et secundum hoc potest dici, quod purgavit eam totaliter a fomite.

ARTICULUS IV. 155

Utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut numquam peccaret.

III. dist. III. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* 3. *& dist.* XIII. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* I. *cor. & IV. dist.* VI. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* 2. *cor. & opusc.* III. *cap.* CCXXIV. *& opusc.* VII. *cap.* VI. *prin. & opusc.* lx. *cap.* III.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod per sanctificationem in utero non fuerit B. Virgo praeservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est (art. praec.) post primam sanctificationem fomes peccati remansit in Virgine. Motus autem fomitis, etiamsi rationem praeveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit in Lib. de Trinit. Ergo in B. Virgine fuit aliquod peccatum veniale.

2. Praeterea. Super illud Luc. II. *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dicit Augustinus (alius Auctor in Lib. Qq. veteris, & novi Testamenti quaest. lxxiii.

LXXIII. cir. med.) quod *B. Virgo in morte Domini stupore quodam dubitavit*. Sed dubitare de fide peccatum est. Ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

3. Præterea. Chrysostomus super Matth XII. (hom. XLV. parum a princ.) exponens illud, *Ecce mater tua, & fratres tui foris stant, quærentes te*, dicit: „Manifestum est quod solum ex vana gloria hoc faciebant.“ Et Ioan. II. super illud, *Vinum non habent*, dicit idem Chrysostomus (hom. XX. in Ioan. cir. med.) quod (a) „volebat enim iam hominum gratiam conciliare, & se ipsam clariorem facere per Filium: & fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum & fratres eius dicentes: *Manifesta teipsum mundo*.“ Et post pauca subdit: „Nondum enim, quam oportebat, de eo opinionem habebat:“ quod totum constat esse peccatum. Ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib de natura, & gratia (cap. XXXVI. ante med.) *De sancta Virgine Maria propter honorem Christi nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem: inde enim scimus quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere, ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum*.

Respondeo dicendum, quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat, & disponit ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud II. ad Corinth. III. 6. *Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti*. Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod Angelus ad eam dicit Lucæ I. 30. *Invenisti gratiam apud Deum: ecce concipies &c.* Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando: tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Proverb. XVII. 6. *Gloria filiorum patres eorum*: unde & per oppositum ignominia matris ad filium redundasset: tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem II. ad Corinth. VI. 15. *Quæ conventio Christi ad Belial?* Tum etiam quia singulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero. Dicitur autem Sap I. 4. *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*. Et ideo simpliciter fatendum est, quod beata Virgo nullum actuale peccatum commisit nec mortale, nec veniale; ut sic in ea impleatur quod dicitur Cant. IV. 7. *Tota pulchra es, amica mea, & macula non est in te*.

Ad primum ergo dicendum, quod in B. Virgine post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem præveniret: & licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat: alioquin virtute illius gratiæ hoc ei fuisset præstitum ut nullus motus posset esse in sensualitate eius, nisi ratione præventus; & sic fomitem non habuisset; quod est contra supra dicta (art. præc.) Unde oportet dicere, quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Simeonis Origenes (hom. XVII. in Luc. a med.) & quidam alii Doctores exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem (in hunc loc.) *per gladium* dicit *significari prudentiam Mariæ, non ignaram mysterii cælestis. Vivum est enim verbum Dei, & validum, & acutius omni gladio acutissimo*. Quidam vero per gladium dubitationem intelligunt: quæ tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis, & discussionis. Dicit enim Basilius in epist. ad Optimum (CCCXVII. in fi.) quod *B. Virgo assistens cruci, & aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinæ conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat*, ex una scilicet parte videns eum pati abiecta, & ex alia parte considerans eius mirifica.

Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Chrysostomus excessit; possunt tamen exponi, ut intelligatur in ea Dominum cohibuisse non inordinatum inanis gloriæ motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset æstimari.

A R-

(a) *Ita cum Theologis Nicolaius. Cod. Alcan.* volebat illius imponere gratiam, & semetipsam clariorem facere &c. *Edit. Romana aliaque veteres* volebat illis imponere gratiam, & seipsam &c. *Edit. Patav.* volebat ut iam hominum gratiam conciliaret &c.

ARTICULUS V. 156

Utrum beata Virgo per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum.

III. *dist.* III. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* 3. *c.* & *dist.* XIII. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* I. *c.* & *opusc.* VIII. & *opusc.* IX. *cap.* III. & *Ioan.* XVI. *com.* 3. & *Rom.* VIII. *lect.* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiae plenitudinem, sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Ioan. I. 14. *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae, & veritatis*. Sed ea quae sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata Virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

2. Praeterea. Ei quod est plenum, & perfectum, non restat aliquid addendum: quia *perfectum est cui nihil deest*, ut dicitur in III. Physic. (tex. 63. & 64.) Sed beata Virgo postmodum additionem gratiae suscepit, & quando Christum concepit (dictum est enim Luc. I. 35. *Spiritus sanctus superveniet in te*) & iterum quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

3. Praeterea. Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur in I. de caelo (tex. 32. & Lib. II. tex. 59.) Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum numquam exercuerit: non enim legitur aut docuisse, quod est actus sapientiae; aut miracula fecisse, quod est actus gratiae gratis datae. Non igitur habuit plenitudinem gratiarum.

Sed contra est quod Angelus ad eam dixit Luc. I. 28. *Ave gratia plena*. Quod exponens Hieronymus in serm. de Assumptione (seu epist. ad Paul. & Eustoch. inter op. reiect. inter princ. & med.) dicit: „ Bene gratia plena, quia ceteris „ per partes praestatur, Mariae vero „ se totam simul infudit gratiae pleni„ tudo. "

Respondeo dicendum, quod quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit IV. cap. cael. Hierar. (ante med.) quod Angeli, qui sunt Deo propinquiores, magis participant de bonitatibus divinis, quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum Divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde & Ioan. I. 17. dicitur: *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*. Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere.

Ad primum ergo dicendum, quod unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, inquantum est homo, ad hoc fuit praedestinatus, & electus ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit sibi proprium ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Ioan. I. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Sed beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae; ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, & eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior: nam & ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis; sicut ignis perfectissime habet proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in beata Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi: & haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in beata Virgine ex praesentia Filii Dei in eius utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria.

Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, & tertia quam secunda, patet quidem uno modo per liberationem a malo. Nam primo in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali; secundo in conceptione Filii Dei fuit totaliter a fomite mundata; tertio vero in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo per ordinem ad bonum: nam primo in sua sanctifica-

ctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem Filii Dei consummata est eius gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est eius gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

Ad tertium dicendum, quod non est dubitandum quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiæ, & gratiam virtutum, & etiam gratiam prophetiæ; non tamen accepit ut haberet omnes usus harum, & similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Sapientiæ enim usum habuit in contemplando, secundum illud Luc. II. 19. *Maria autem conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo*; non autem habuit usum sapientiæ quantum ad docendum, quia hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I. ad Timoth. II. 12. *Docere autem mulieri non permitto*. Miraculorum autem usus sibi non competebat, dum viveret: quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideo soli Christo, & eius discipulis, qui erant baiuli doctrinæ Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Ioanne Baptista dicitur Ioan. x. quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiæ habuit, ut patet in Cantico quod fecit: *Magnificat anima mea Dominum &c.* (Lucæ I. 47.)

ARTICULUS. VI. 157

Utrum sic sanctificari fuerit proprium beatæ Virgini.

III. dist. III. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *ad* 4. *& quol.* VI. *quæst.* V. *art.* I. *corp. fi. & opusc.* II. *cap.* CCXXIV. *& Psal.* XLV. *con.* 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod sanctificari in utero post Christum proprium fuerit B. Virgini. Dictum est enim (art. 3. & 4. hu. quæst.) quod propter hoc B. Virgo fuit sanctificata in utero ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium sibi. Ergo sola ipsa fuit sanctificata in utero.

2. Præterea. Aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam Hieremias, & Ioannes Baptista, qui dicuntur sanctificati in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David, & Abraham propter promissionem eis specialiter factam de Christo: Isaias etiam expressissime de eo prophetavit: Apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt: nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo neque etiam Hieremiæ, & Ioanni Baptistæ convenit sanctificari in utero.

3. Præterea. Iob de se dicit Iob XXXI. 18. *Ab infantia crevit mecum miseratio, & de utero egressa est mecum*: nec tamen propter hoc dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo neque etiam Ioannem Baptistam, & Hieremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

Sed contra est quod dicitur de Hieremia Hierem. I. 5. *Antequam exires de ventre, sanctificavi te*: & de Ioanne Baptista dicitur Luc. I. 15. *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ*.

Respondeo dicendum, quod Augustinus in epist. ad Dardanum (CCLXXXVII. al. LVII. a med.) dubie videtur loqui de horum sanctificatione in utero. *Potuit enim exultatio Ioannis in utero*, ut ipse dicit, *esse significatio rei tantæ*, scilicet quod mulier esset mater Dei, *a maioribus cognoscendæ, non a parvulo cognitæ. Unde in Evangelio non dicitur, Credidit infans in utero, sed, Exultavit. Videmus autem, exultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed hæc inusitata extitit, quia in utero. Et ideo sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quamquam etiam si usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis, & voluntatis, ut intra viscera materna iam posset cognoscere, credere, consentire (ad quod in aliis parvulis ætas expectatur ut possint) & hoc in miraculis habendum puto divinæ potentiæ*.

Sed quia expresse in Evangelio (Lucæ I. 15.) dicitur, quod *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ*, & de Hieremia expresse dicitur: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*: asserendum videtur, eos sanctificatos in utero; quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerint: de quo Augustinus (loc. cit.) quæstionem movet: sicut etiam pueri, qui sanctificantur per baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum, aliquos alios sanctificatos esse in utero de quibus Scriptura mentionem non facit, quia huiusmodi privilegia gratiæ, quæ dantur aliquibus præter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud I. ad

Co-

Corinth. XII. 7. *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem :* quæ nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiæ innotesceret. Et quamvis iudiciorum Dei non possit ratio assignàri, quare scilicet huic, & non alii hoc munus gratiæ conferat; conveniens tamen videtur fuisse utrumque dictorum sanctificari in utero ad præsignrandam sanctificationem per Christum faciendam: primo quidem per eius passionem, secundum illud Heb. ult. 12. *Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est :* quam quidem passionem Hieremias & verbis, & mysteriis apertissime prænuntiavit, & suis passionibus expressissime præfiguravit: secundo per baptismum, secundum illud I. ad Corinth. VI. 11. *Sed abluti estis., sed sanctificati estis :* ad quem quidem baptismum Ioannes suo baptismo homines præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo, quæ fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista, & Hieremias, qui sunt electi ut speciales præfiguratores sanctificationis Christi. Cuius signum est quod B. Virgini præstitum est ut de cetero non peccaret nec mortaliter, nec venialiter; aliis autem sanctificatis creditur præstitum esse ut de cetero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo coniunctiores quam Hieremias, & Ioannes Baptista; qui tamen fuerunt ei coniunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod miseratio de qua ibi Iob loquitur, non significat virtutem infusam, sed quamdam inclinationem naturalem ad actum huius virtutis.

QUAESTIO XXVIII.

De virginitate B. Mariæ,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de virginitate matris Dei: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum fuerit virgo in concipiendo.

Secundo, utrum fuerit virgo in partu.

Tertio, utrum permanserit virgo post partum.

Quarto, utrum votum virginitatis emiserit.

ARTICULUS I. 158

Utrum B. Maria fuerit virgo in concipiendo.

IV. cont. cap. XLV. *& opusc.* II. *cap.* CCXXV. *& opusc.* IX. *cap.* IV.

AD primum sic proceditur. Videtur quod mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles quæ habet patrem, & matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum dicitur habere matrem, sed etiam patrem: dicitur enim Luc. II. 33. *Erant pater eius, & mater mirantes super his quæ dicebantur de illo :* & infra 48. eadem mater dicit: *Ecce pater tuus, & ego dolentes quærebamus te.* Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

2. Præterea. Matth. I. probatur quod Christus fuerit filius Abrahæ, & David, per hoc quod Ioseph ex David descendit: quæ quidem probatio nulla esset, si Ioseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quod mater Christi eum ex semine Ioseph conceperit: & ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

3. Præterea. Galat. IV. 4. dicitur: *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Mulier autem consueto modo loquendi dicitur quæ est viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

4. Præterea. Eorum quæ sunt eiusdem speciei, est idem modus generationis: quia generatio recipit speciem a termino, sicut & ceteri motus. Sed Christus fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus, secundum illud Philip. II. 7. *In similitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo.* Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris, & feminæ, videtur quod etiam Christus simili modo fuerit generatus: & ita non videtur fuisse conceptus ex virgine matre.

5. Præterea. Quælibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formæ humanæ videtur esse semen maris, & feminæ. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris,

ris, & feminæ, non vere fuit corpus humanum: quod est inconveniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ VII. 14. *Ecce virgo concipiet*.

Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est, matrem Christi virginem concepisse. Contrarium enim pertinet ad hæresim Ebionitarum, & Cerinthi, qui Christum purum hominum arbitrabantur, & de utroque sexu eum natum putaverunt.

Quod enim Christus sit conceptus ex virgine, conveniens est propter quatuor. Primo propter mittentis Patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus, & naturalis Dei Filius, non fuit conveniens quod alium patrem haberet quam Deum, ne dignitas Dei Patris transferretur ad alium. Secundo hoc fuit conveniens proprietati ipsius Filii qui mittitur, qui quidem est Verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur; quinimmo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia ergo caro sic fuit a Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, conveniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio hoc fuit conveniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Ioan. I. 29. *Ecce agnus Dei*, scilicet innocens, *qui tollit peccatum mundi*. Non poterat autem esse quod in natura iam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit in Lib. I. de nuptiis, & concupiscentia (cap. XII. in princ.) *Solus nuptialis concubitus ibi non fuit*, scilicet in matrimonio Mariæ, & Ioseph: *quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis pudenda concupiscentia, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit, qui futurus erat sine peccato*. Quarto propter ipsum finem incarnationis Christi, quæ ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*, idest ex ipsa Dei virtute: cuius rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus dicit in Libro de sancta virginitate (cap. VI. ante med.) *Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit super Lucam (Lib. I. cap. VII. inter med. & fin.) *pater Salvatoris appellatur Ioseph, non quod vere iuxta Photinianos pater fuerit ei, sed quod ad famam Mariæ conservandam pater sit ab omnibus æstimatus*. Unde & Luc. III. 23. dicitur: *Ut putabatur filius Ioseph*. Vel, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de consensu Evangelistarum (cap. I.) *eo modo pater Christi dicitur Ioseph, quo & vir Mariæ intelligitur sine commixtione carnis, ipsa copulatione coniugii, multo videlicet coniunctius quam si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Ioseph pater Christi, quia non eum genuerat concumbendo: quandoquidem pater esset etiam ei quem non ex sua coniuge procreatum aliunde adoptasset*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. I. sup. illud, *Christi generatio sic erat*) *cum Ioseph non sit pater Domini salvatoris, ordo generationis eius usque ad Ioseph deducitur*. Primo quidem quia *non est consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur. Deinde ex una tribu fuit Ioseph, & Maria: unde & ex lege eam accipere cogebatur ut propinquam*. Et, ut Augustinus dicit in Lib. I. de nuptiis, & concupis. (cap. XI. ad fin.) *fuit generationum series usque ad Ioseph perducenda, ne illo coniugio virili sexui utique potiori fieret iniuria, cum veritati nihil deperiret, quia ex semine David & Ioseph erat, & Maria*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Glossa (ord. August. Lib. XXIII. cont. Faust. cap. VII.) dicit ibidem, *mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebræorum: usus enim Hebrææ locutionis mulieres dicit non virginitate corruptas, sed feminas*.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa habet locum in his quæ procedunt in esse per viam naturæ, eo quod natura sicut est determinata ad unum effectum, ita etiam est determinata ad unum modum producendi illum; sed virtus supernaturalis divina, cum sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideo sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terræ formaretur; ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

Ad

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in Lib. I. de gener. animal. (cap. II. XIX. & XX. vers. fin.) semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens; sola autem femina materiam subministrat conceptui. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fetus concepti in animalibus, manifestum est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam; virtus tamen divina, quæ est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde sicut transmutavit limum terræ in corpus Adæ; ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

ARTICULUS II. 159

Utrum mater Dei fuerit virgo in partu.

Opusc. II. cap. CCXXV.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod mater Christi non fuerit virgo in partu. Dicit enim Ambrosius super Luc. (cap. I. sup. illud, *Omne masculinum:*) *Qui vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur Propheta, hic est qui aperuit matris suæ vulvam, ut immaculatus exiret*. Sed apertio vulvæ virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

2 Præterea. Nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus eius phantasticum appareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quod esset virgo in partu.

3. Præterea. Sicut Gregorius dicit in homil. octavarum Paschæ (XXVI. in Evang. a princ.) per hoc quod ianuis clausis ad discipulos post resurrectionem intravit Dominus, *ostendit corpus suum esse eiusdem naturæ, & alterius gloriæ*: & sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile, *habens similitudinem carnis peccati*, ut Apostolus dicit ad Rom. VIII. Non ergo exivit per Virginis uterum clausum.

Sed contra est quod in quodam sermone Ephesini Concilii (qui est Theodori Ancyr. in princ. & hab. in eo Con. part. III. cap. IX.) dicitur: *Natura post partum nescit ulterius virginem; gratia vero & parientem ostendit, & matrem fecit, & virginitati non nocuit. Fuit ergo mater Christi virgo in partu.*

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio asserendum est, matrem Christi etiam in partu virginem fuisse: nam Propheta non solum dicit, *Ecce virgo concipiet*; sed etiam addit, *Et pariet filium*. (Isaiæ VII. 14.)

Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primo quidem quia hoc competebat proprietati eius qui nascebatur, qui est Verbum Dei. Nam verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde ut ostenderetur quod illud esset corpus ipsius Verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini Concilii (loc. cit.) legitur: *Quæ parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est in carne Verbum Dei, custodit virginitatem, seipsum per hoc ostendens Verbum. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem: neque Deus Verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem*. Secundo hoc est conveniens quantum ad effectum incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleret: unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumperet. Unde Augustinus (vel alius Auctor) dicit in quodam serm. de nativit. Domini: *Fas non erat ut per eius adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta*. Tertio fuit conveniens ne matris honorem nascendo diminueret qui parentes præceperat honorandos.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius dicit hoc, exponens illud quod Evangelista (Luc. II.) de lege induxit, *Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*: „ Quod quidem, " ut Beda dicit (cap VIII. in Luc.) „ consuetæ nativitatis more loquitur, non quod Dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sancti-

„ ca-

„ caverat, egressus devirginasse creden„ dus sit. “ Unde illa adapertio non significat reserationem communem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris.

Ad secundum dicendum, quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare quod etiam eius Divinitas declararetur: & ideo permiscuit mira humilibus. Unde ut corpus eius verum ostenderetur, nascitur ex femina; sed ut ostenderetur eius Divinitas, nascitur ex virgine. *Talis* enim *partus decet Deum*, ut Ambrosius dicit in hymno Nativitatis.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, sicut quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quæ supra determinata sunt (quæst. XIV.) Huiusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriæ animæ ad corpus, ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis. (in supplem. quæst. XCV.) Dictum est autem supra (quæst. XIV. art. I. ad 2.) quod Christus ante passionem permittebat carni suæ agere, & pati quæ propria; nec fiebat talis redundantia gloriæ ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est, quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. Unde Augustinus dicit super Ioan. (tract. CXXI. inter med. & fin.) *Moli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt: ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit*. Et Dionysius dicit in quadam epist. (III. ad Caium cir. med.) quod *Christus super hominem operabatur ea quæ sunt hominis: & hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, & aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem*.

ARTICULUS III. 160

Utrum mater Dei permanserit virgo post partum.

Opusc. II. cap. CCXXV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum. Dicitur enim Matth. I. 18. *Antequam convenirent* Ioseph, & Maria, *inventa est in utero habens de Spiritu sancto*. Non autem Evangelista diceret, *antequam convenirent*, nisi de conventuris: quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet. Ergo videtur quod beata Virgo quandoque convenerit carnali copula cum Ioseph; & ita non permanserit virgo post partum.

2. Præterea. Ibidem subditur ex verbis Angeli loquentis ad Ioseph: *Noli timere accipere Mariam coniugem tuam*. Coniugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quod quandoque carnalis copula intervenerit inter Mariam & Ioseph; & ita videtur quod non permanserit virgo post partum.

3. Præterea. Ibidem post pauca subditur: *Et accepit coniugem suam, & non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum*. Hoc autem adverbium *donec* consuevit determinatum tempus signare, quo impleto fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat: verbum autem cognoscendi ibi ad coitum refertur, sicut & Genes. IV. I. dicitur, quod *Adam cognovit uxorem suam*. Ergo videtur quod post partum beata Virgo fuerit carnaliter a Ioseph cognita. Ergo videtur quod non permanserit virgo post partum.

4. Præterea. Primogenitus non potest dici nisi qui habeat fratres subsequentes: unde & Rom. VIII. 29. dicitur; *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris eius. Ergo habuit alios filios post Christum; & ita videtur quod mater Christi non manserit virgo post partum.

5. Præterea. Ioan. II. 12. dicitur: *Post hæc descendit Capharnaum ipse*, scilicet Christus, *& mater eius, & fratres eius*. Sed fratres dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quod beata Virgo habuerit alios filios post Christum.

6. Præterea. Matth. XXVII. 55. dicitur: *Erant ibi*, scilicet iuxta crucem Christi, *mulieres multæ a longe, quæ secutæ erant Iesum a Galilæa, ministrantes ei: inter quas erat Maria Magdalene, & Maria Iacobi, & Ioseph mater, & mater filiorum Zebedæi*. Videtur autem hæc Maria quæ hic dicitur Iacobi, & Ioseph mater, esse etiam mater Christi: dicitur enim Ioan. XIX. 25. quod *stabat iuxta crucem Iesu* Maria *mater eius*. Ergo videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

Sed

Sed contra est quod dicitur Ezech. xliv. 2. *Porta hæc clausa erit, & non aperietur, & vir non transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam*: quod exponens Augustinus (alius Auctor) in quodam sermone dicit: *Quid est porta in domo Domini clausa, nisi quod Maria semper erit intacta? Et quid est, Homo non transibit per eam, nisi quod Ioseph non cognoscet eam? Et quid est, Dominus solus intrat, & egreditur per eam, nisi quod Spiritus sanctus impraegnabit eam, & Angelorum Dominus nascetur per eam? Et quid est, Clausa erit in æternum, nisi quod Maria virgo est ante partum, & virgo in partu, & virgo post partum?*

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere præsumpsit, matrem Christi post partum a Ioseph esse carnaliter cognitam, & alios filios genuisse. Hoc enim primo derogat Christi perfectioni: qui sicut secundum divinam naturam unigenitus est Patris, tamquam perfectus per omnia filius eius; ita decuit ut esset unigenitus matris, tamquam perfectissimum germen eius. Secundo hic error iniuriam facit Spiritui sancto, cuius sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit. Unde non decebat quod de cetero violaretur per commixtionem virilem. Tertio derogat dignitati, & sanctitati matris Dei, quæ ingratissima videretur, si tanto Filio contenta non esset, & si virginitatem, quæ in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitum. Quarto etiam ipsi Ioseph esset ad maximam præsumptionem imputandum, si eam quam revelante Angelo de Spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentaret. Et ideo simpliciter est asserendum, quod mater Dei sicut virgo concepit, & virgo peperit, ita etiam & virgo post partum in sempiternum permansit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit in Lib. contra Helvidium (cap. I. ad fin.) *intelligendum est, quod hæc præpositio* ante *licet sæpe consequentia indicet, tamen nonnumquam ea tantum quæ prius cogitabantur, ostendit. Nec necesse est ut cogitata fiant: cum ideo aliud intervenerit ne ea quæ cogitata sunt, fiirent: sicut si aliquis dicat, Antequam in portu pranderem, navigavi, non intelligitur quod in portu prandeat, postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus*. Et similiter Evangelista dicit, *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto*, non quia postea convenerint, sed quia dum viderentur conventuri, prævenit conceptio per Spiritum sanctum; ex quo factum est ut ulterius non convenirent.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de nuptiis & concupisc. (cap. xi. a princ.) *coniux Ioseph vocabatur mater Dei ex prima desponsationis fide, quam per concubitum non cognoverat, nec fuerat cogniturus*. Ut enim Ambrosius dicit super Lucam (cap. I. super illud, *Et nomen Virginis Maria*,) *non virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur*.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, hoc non esse intelligendum de cognitione coitus, sed de cognitione notitiæ. Dicit enim Chrysostomus (alius Auctor hom. I. in opusc. imperf. ad fin.) quod *non cognovit eam Ioseph, antequam pareret, cuius fuerit dignitatis; sed postquam peperit, tunc cognovit eam: quia per ipsius prolem* (a) *spatiosior, & dignior facta fuerat quam totus mundus: quia quem totus mundus capere non poterat, in angusto cubiculo uteri sui sola suscepit*. Quidam vero hoc referunt ad notitiam visus. Sicut enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Israel; sic Maria claritate virtutis Altissimi obumbrata cognosci non poterat a Ioseph, donec pareret; post partum autem a Ioseph agnita invenitur specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem (Lib. advers. Helvid. cap. III. parum a princ.) concedit, hoc esse intelligendum de cognitione coitus; sed dicit, quod *usque*, vel *donec* in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Galat. III 19. *Propter transgressionem lex posita est, donec veniret semen cui promiserat*. Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Psal. CXXII. 2. *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*: ex quo non est intelligendum quod post inpetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. Et secundum hunc modum

(a) *Ita cum quibusdam mss. veteres editi. Cod. Alvan.* speciosior, *Edit. Patav. cum Nicolaïs* speciosior.

dum loquendi significantur ea de quibus posset dubitari, si scripta non fuissent; cetera vero nostrae intelligentiae derelinquuntur. Et secundum hoc Evangelista dicit, matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

Ad quartum dicendum, quod mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit: alioquin si non est primogenitus, nisi quem sequuntur fratres, (a) tamdiu secundum legem primogenita non debentur, quamdiu & alia fuerint procreata: quod patet esse falsum, cum (b) intra unum mensem primogenita redimi mandentur secundum legem.

Ad quintum dicendum, quod *quidam*, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. XII. sup. illud, *Ecce mater eius*) *fratres Domini de alia uxore Ioseph filios suspicantur. Nos autem fratres Domini, non filios Ioseph, sed consobrinos Salvatoris Mariae materterae Domini liberos intelligimus*. Quatuor enim modis in Scripturis fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione, & affectu. Unde fratres Domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei eius existentes. Ioseph autem, sicut Hieronymus dicit contra Helvidium (cap. IX. in fin.) *magis credendus est virgo permansisse: quia aliam uxorem habuisse non scribitur, & fornicatio in sanctum virum non cadit*.

Ad sextum dicendum, quod Maria, quae dicitur Iacobi & Ioseph mater, non intelligitur esse mater Domini, quae in Evangelio non consuevit nominari nisi cum cognominatione huius dignitatis, quod sit mater Iesu. Haec autem Maria intelligitur esse uxor Alphaei, cuius filius est Iacobus minor, qui dictus est frater Domini.

ARTICULUS IV. 161

Utrum mater Dei virginitatem voverit.

IV. dist. XXX. *quaest.* II. *art.* I. *quaest.* I. *& Matth.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim Deuter. VII. 14. *Non erit apud te sterilis utriusque sexus*. Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra praeceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum, antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licite B. Virgo vovere virginitatem pro tempore illo.

2. Praeterea. Apostolus I. ad Corinth. VII. 25. dicit: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Sed perfectio consilii a Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut Apostolus dicit Rom. X. Non ergo conveniens fuit quod B. Virgo votum virginitatis emitteret.

3. Praeterea. (c) Glossa Augustini dicit I. ad Timoth. V. (sup. illud, *Habentes damnationem &c.* & hab. in Lib. de bono viduit. cap. IX.) quod *voventibus castitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est*. Sed mater Christi nullum peccatum damnabile commisit, ut supra habitum est (quaest. XXVII. art. 4.) Cum ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc. I. videtur quod ipsa virginitatis votum non emiserit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de sancta virginitate (cap. IV. cir. princ.) *Annuntianti Angelo Maria respondit: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? quod profecto non diceret, nisi prius se virginem Deo vovisset*.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (2. 2. quaest. LXXXVIII. art. 6.) perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrentur. Virginitas autem in Matre Dei praecipue debuit pollere, ut ex supra dictis ratio-

(a) *Ita mss. & veteres edit. passim. Al.* tamdiu sacerdotibus secundum legem primogenita non debentur, (*item* debebuntur) quamdiu alia non fuerint procreata: *quae lectio a Garcia inducta, a posterioribus passim est adoptata.* (b) *Ita mss. & edit. communiter. Cod. Tarrac.* intra annum, & mensem. *Camer.* infra annum (*lege* unum) mensem. *Al.* infra annum & mensem. *Nicolaius* post mensem. *Vid. Num.* XVIII. 16. (c) *Ita post Nicolaium recentiores edit. correxere; veteres* Apostolus dicit &c. *Cod. Alcan. Camer. Paris.* Glossa Hieronymi, *ut habetur in decretis dist.* XXVII *cap.* Voventibus, *apud quem tamen non reperiri, ibi Appendix notat.*

rationibus patet (art. 1. hu. quæst.) Et ideo conveniens fuit ut virginitas eius ex voto esset Deo consecrata.

Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres, quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur, antequam ex illo populo Christus nasceretur; mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Ioseph, absolute virginitatem vovisse; sed licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero, accepto sponso, secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginitatis emisit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia videbatur esse lege prohibitum non dare operam ad relinquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione, si Deo placeret; postquam autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum, absolute vovit, antequam ab Angelo annuntiaretur.

Ad secundum dicendum, quod sicut gratiæ plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, & tamen aliqua eius inchoatio præcessit in matre; ita etiam observatio consiliorum, quæ per gratiam Dei fit, perfecte quidem incepit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre eius.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Apostoli est intelligendum de illis quæ absolute castitatem vovent: quod quidem mater Dei non fecit, antequam Ioseph desponsaretur; sed post desponsationem ex communi voluntate simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

QUAESTIO XXIX,

De matris Dei desponsatione,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum Christus debuerit de desponsata nasci.

Secundo, utrum fuerit verum matrimonium inter Mariam matrem Domini & Ioseph.

ARTICULUS I. 162

Utrum Christus nasci debuerit de virgine desponsata.

IV. dist. XXX. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 2. & 3. & *Matth.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit de virgine desponsata nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater Domini numquam voluit carnali copula uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

2. Præterea. Quod Christus ex virgine nasceretur, miraculum fuit: unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum (CXXXVII. al. III. ante med.) *Ipsa Dei virtus per inviolata matris virginea viscera membra infantis eduxit, quæ postea per clausa ostia membra iuvenis introduxit. Hic si ratio quæritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare*. Sed miracula fiunt ad confirmationem fidei: unde debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quod Christus de desponsata nasceretur.

3. Præterea. Ignatius martyr, ut Hieronymus dicit super Matth. (cap. I. sup. illud, *Cum esset desponsata*) hanc causam assignavit desponsationis matris Dei, *ut partus eius diabolo celaretur; dum eum putat non de Virgine, sed ex uxore generatum*. Quæ quidem causa nulla esse videtur: tum quia diabolus ea quæ corporaliter fiunt, perspicacitate sui sensus cognoscit: tum etiam quia postmodum per multa evidentia signa dæmones aliqualiter Christum cognoverunt: unde dicitur Marci I. 24. quod *homo in spiritu immundo exclamavit dicens: Quid nobis, & tibi Iesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos? Scio quod sis Sanctus Dei*. Non ergo videtur conveniens fuisse quod mater Dei esset desponsata.

4. Præterea. Aliam rationem assignat Hieronymus (loc. cit.) *Ne lapidaretur mater Dei a Iudæis, sicut adultera*. Hæc autem ratio nulla esse videtur: si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationabile fuisse quod Christus de desponsata virgine nasceretur.

Sed contra est quod dicitur Matth. I. 18.

18. *Cum esset desponsata mater Iesu Maria Ioseph* : & Luc. 1. 26. *Missus est Gabriel Angelus ad Mariam virginem desponsatam viro, cui nomen erat Ioseph*.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum quadruplici ratione. Primo quidem ne ab infidelibus tamquam illegitime natus abiiceretur. Unde Ambrosius dicit super Luc. (cap. 1. sup. illud *In mense sexto*) *Quid Iudaeis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio persecuti?* Secundo ut consueto modo eius genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius super Luc. (cap. III. sup. illud *& ipse Iesus erat* &c.) *Qui in saeculum venit, saeculi debuit more describi. Viri autem persona quaeritur, qui in senatu, & reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instituit Scripturarum, quae semper viri originem quaerit*. Tertio ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumenta procuraret. Et ideo Ignatius dicit, ipsam fuisse desponsatam, *ut partus eius diabolo celaretur*. Quarto ut a Ioseph nutriretur: unde & pater eius dictus est, quasi nutritius. Fuit etiam conveniens ex parte Virginis. Primo quidem quia per hoc redditur immunis a poena, *ne scilicet lapidaretur a Iudaeis tamquam adultera*, ut Hieronymus dicit (loc. sup. cit.) Secundo ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius super Luc. (cap. 1. sup. illud *In mense sexto*) quod *desponsata est, ne temeratae virginitatis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelae videretur insigne praeferre*. Tertio ut ei a Ioseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit (loc. cit.) Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem quia testimonio Ioseph comprobatum est, Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit super Luc. (loc. sup. cit.) *Locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset* (a) *& dolere iniuriam, & vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum*. Secundo quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginitatem asserentis. Unde Ambrosius dicit super Luc. (ibid.) *Fides Mariae verbis maior adsciscitur, & mendacii causa removetur. Videretur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta praegnans. Causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum coniugii praemium, & gratia nuptiarum partus sit feminarum*: quae quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostrae. Tertio ut tolleretur excusatio virginibus, quae propter suam incautelam non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit (ibid.) *Non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quod infamata mater quoque Domini videretur*. Quarto quia per hoc significatur universa Ecclesia; quae *cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo*, ut Augustinus dicit in Lib. de sancta virginitate (cap. XII.) Potest etiam & quinta ratio esse, quod mater Domini fuit desponsata, & virgo, quia in persona ipsius & virginitas, & matrimonium honoratur contra haereticos alteri horum detrahentes.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo mater Dei ex familiari instinctu Spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio, quod numquam ad carnalem copulam perveniret; hoc tamen divino commisit arbitrio: unde in nullo detrimentum passa est virginitas.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit super Lucam (loc. cit. in princ. cor.) *maluit Dominus aliquos de sui ortu quam de matris pudore dubitare. Sciebat enim, teneram esse virginis verecundiam, & lubricam famam pudoris, nec putavit ortus sui fidem matris iniuriis astruendam*. Sciendum tamen, quod miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus, & resurrectionis Domini, & etiam sacramenti altaris; & ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset: quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem; & ista debent esse manifesta.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in III. de Trinit. (implic. cap. VII. & VIII.) diabolus multa potest virtute suae naturae, a quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici, quod virtute naturae suae diabolus cognoscere poterat, matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem; prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliqualiter cognovit diabolus esse Filium Dei, non obstat: quia iam tempus erat ut Christus suam virtutem contra diabolum ostenderet, & per-

(a) *Ita optime Nicolaius & posteriore edit. Al.* delere.

persecutionem ab eo concitatam pateretur. Sed in infantia oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum acrius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibebat. Unde Leo Papa in serm. de Epiph. (IV. cap. III. ad fi.) dicit, quod *Magi viderunt, & adoraverunt puerum Iesum quantitate parvum, alienae opis indigentem, fandi impotentem, & in nullo ab humanae infantiae generalitate discretum*. Ambrosius tamen super Lucam (loc. cit. in princ. corp.) videtur hoc magis referre ad membra diaboli. Praemissa enim hac ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit: *Sed tamen magis fefellit principem saeculi: daemonium enim malitia, facile etiam occulta deprehendit; at vero qui saecularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt*.

Ad quartum dicendum, quod iudicio adulterarum lapidabatur secundum legem non solum illa quae iam erat desponsata, vel nupta, sed etiam illa quae in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deuteron. XXII. 20. *Si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, & morietur: quia fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris sui*.

Vel potest dici secundum quosdam, quod B. Virgo erat de stirpe Aaron, unde erat cognata Elisabeth, ut dicitur Luc. I. Virgo autem de genere sacerdotali propter stuprum occidebatur. Legitur enim Levit. 21. 9. *Sacerdotis filia, si deprehensa fuerit in stupro, & violaverit nomen patris sui, flammis exuretur*. Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiae.

ARTICULUS II. 163

Utrum inter Mariam & Ioseph fuerit verum matrimonium.

IV. dist. XXX. *quaest.* II. *art.* 2. *& opusc.* LX *cap.* II. *& Matth.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inter Mariam & Ioseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus contra Helvidium (cap. II. ante med.) quod Ioseph Mariae custos fuit potius quam maritus eius. Sed si fuisset verum matrimonium, vere Ioseph maritus eius fuisset. Ergo videtur quod non fuerit verum matrimonium inter Mariam & Ioseph.

2. Praeterea. Super illud Matth. I. *Iacob genuit Ioseph virum Mariae*, dicit Hieronymus: *Cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum; sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri, & sponsae uxores vocantur*. Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter B. Virginem & Ioseph.

3. Praeterea. Matth. I. 19. dicitur: *Ioseph vir eius, cum esset iustus, & nollet eam traducere*, scilicet „ in domum suam „ ad cohabitationem assiduam, “ *voluit eam occulte dimittere*, idest „ tempus nu- „ ptiarum mutare, “ ut Remigius exponit. (Hab. in Cat. aur. D. Thom.). Ergo videtur quod nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium; praesertim cum post matrimonium contractum non liceat alicui sponsam dimittere.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. II. de consensu Evangelistarum (cap. I. ante med.) *Non erat fas ut Ioseph ob hoc a coniugio Mariae separandum Evangelista putaret, quod non ex eius concubitu, sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo magnifice insinuatur fidelibus coniugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse permanere, vocarique coniugium, non permixto corporis sexu*.

Respondeo dicendum, quod matrimonium, sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio prima, & secunda. Prima quidem rei perfectio consistit in ipsa forma, ex qua speciem sortitur. Secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda, & educanda: ad quorum primum pervenitur (a) per concubitum coniugalem; ad secundum per alia opera viri, & uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam.

Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit

(a) *Ita mss. & antiqui editi libri, quois consonant edit. Patav. Garcia, Theologi, Nicolaius* per concubitum.

fuit matrimonium Virginis matris Dei, & Ioseph: quia uterque consensit in copulam coniugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret. Unde & Angelus vocat Mariam coniugem Ioseph, dicens ad Ioseph Matth. I. 20. *Noli timere accipere Mariam coniugem tuam*: quod exponens Augustinus in Lib. I. de nuptiis & concupisc. (cap. II. a princ.) dicit: „ Coniux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus. " Quantum vero ad secundam perfectionem, quae est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitum, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit super Luc. (cap. I. sup. illud *In mense sexto*:) *Non te moveat quod frequenter Mariam Scriptura vocat coniugem: non enim virginitatis ereptio, sed coniugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur*.

Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem. Unde Augustinus dicit in Lib. I. de nupt. & concupisc. (cap. II. in fi.) *Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium: solus ibi nuptialis concubitus non fuit*.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

Ad secundum dicendum, quod nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. I. in op. imperf. sub fi.) *beata Virgo sic fuit desponsata Ioseph, quod etiam esset domi habita. Nam sicut in ea quae in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis; sic in ea quae extra domum concipit, est suspecta coniunctio*. Et ita non esset sufficienter provisum famae B. Virginis per hoc quod fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habita. Unde quod dicitur, *Et nollet eam traducere*, melius intelligitur, idest nollet eam diffamare in publicum, quam quod intelligatur de traductione in domum. Unde & Evangelista subdit, quod *voluit occulte dimittere eam*. Quamvis tamen esset domi habita propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnis celebratio nuptiarum; propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde, sicut Chrysostomus dicit (hom. IV. in Matth. aliquant. a princ.) *non dicit Evangelista, Antequam duceretur in domum sponsi, etenim intus iam erat. Consuetudo enim fuit veteribus, multoties in domo desponsatas habere*. Et ideo etiam Angelus dicit Ioseph: *Ne timeas accipere Mariam coniugem tuam*, idest *non timeas nuptias eius solemniter celebrare*. Licet alii dicant, quod nondum erat in domum inducta, sed solum desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

QUAESTIO XXX.

De B. Mariae Virginis annuntiatione,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de annuntiatione B. Virginis: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat.

Secundo, per quem erat ei hoc annuntiandum.

Tertio, per quem modum ei annuntiari debebat.

Quarto, de ordine annuntiationis.

ARTICULUS I. 164

Utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini quod in ea erat generandum.

III. dist. III. *quaest.* III. *art.* I. *quaest.* I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium B. Virgini annuntiari quod in ea fiendum erat. Annuntiatio enim ad hoc solum necessaria esse videbatur ut Virginis consensus haberetur. Sed consensus eius non videtur necessarius fuisse: quia conceptus Virginis praenuntiatus fuit prophetia praedestinationis, *quae sine nostro completur arbitrio*, ut dicit quaedam Glossa Matth. I. (ord. sup. illud *Ut adimpleretur quod dictum est &c.*) Non ergo necessarium fuit quod talis annuntiatio fieret.

2. Praeterea. B. Virgo incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis: quia, ut dicitur Rom. III. 22. *iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes*. Sed de eo quod aliquis per cer-

certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo B. Virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio Filii Dei annuntiaretur.

3. Præterea. Sicut B. Virgo corporaliter Christum concepit, ita & quælibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter: unde Apostolus dicit Gal. IV. 9. *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*. Sed illis qui spiritualiter debent Christum concipere, talis conceptio non annuntiatur. Ergo nec B. Virgini fuit annuntiandum quod esset in utero conceptura Filium Dei.

Sed contra est quod habetur Luc. I. 31. quod Angelus dixit ei: *Ecce concipies in utero, & paries filium*.

Respondeo dicendum, quod congruum fuit B. Virgini annuntiari, quod esset Christum conceptura. Primo quidem ut servaretur congruus ordo coniunctionis Filii Dei ad Virginem, ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit in Lib de virginitate (cap. III.) *Beatior est Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi*: & postea subdit: *Materna propinquitas nihil Mariæ profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset*. Secundo ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret: ad quod se promptam obtulit dicens: *Ecce ancilla Domini*. Quarto ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei & humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia prædestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

Ad secundum dicendum, quod B. Virgo expressam fidem habebat incarnationis futuræ; sed cum esset humilis, non tam alta de se sapiebat: & ideo super hoc erat instruenda.

Ad tertium dicendum, quod spiritualem conceptionem Christi, quæ est per fidem, præcedit annuntiatio, quæ est per fidei prædicationem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. X. 17. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere; sed scit veram fidem esse quam accepit.

ARTICULUS II. 165

Utrum annuntiatio B. Virgini fieri debuerit per Angelum.

III. dist. III. quæst. III. art. 2. quæst. 1. & 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod B. Virgini non debuerit annuntiatio fieri per Angelum. Supremis enim Angelis fit revelatio immediate a Deo, ut Dionysius dicit VII. cap. cœlest. Hierar. (parum a med.) Sed mater Dei est super omnes Angelos exaltata. Ergo videtur quod immediate a Deo debuerit sibi annuntiari incarnationis mysterium, & non per Angelum.

2. Præterea. Si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per Angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur: unde & Apostolus dicit I. Corinth. XIV. 34. *Mulieres in Ecclesiis taceant: si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent*. Ergo videtur quod B. Virgini debuerit annuntiari mysterium incarnationis per aliquem virum, præsertim quia Ioseph vir eius super hoc fuit ab Angelo instructus, ut legitur Matth. I.

3. Præterea. Nullus potest congrue annuntiare quod ignorat. Sed etiam supremi Angeli non plene cognoverunt incarnationis mysterium: unde dicit Dionysius VII. cælest. Hierarch. (a med.) ex eorum persona esse intelligendam quæstionem quæ ponitur Isa. LXIII. 1. *Quis est iste qui venit de Edom?* Ergo videtur quod per nullum Angelum potuit convenienter annuntiatio incarnationis fieri.

4 Præterea. Maiora sunt per maiores nuntios annuntianda. Sed mysterium incarnationis est maximum inter omnia quæ per Angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod si per aliquem Angelum debuit annuntiari, ille debuerit esse de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, cum sit de ordine Archangelorum, qui est penultimus: unde Ecclesia cantat: *Gabrielem Archangelum scimus divinitus te esse affatum*. Non ergo huiusmodi annuntiatio per Gabrielem Archangelum convenienter facta est.

Sed contra est quod dicitur Luc. I. 26. *Missus est Gabriel Angelus a Deo &c.*

Re-

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit matri Dei annuntiari per Angelum divinæ incarnationis mysterium, propter tria. Primo quidem ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundum quam mediantibus Angelis divina ad homines perveniunt: unde Dionysius dicit IV. cap. cælest. Hierarch. (a med.) quod *divinum Iesu benignitatis mysterium Angeli primo edocti sunt; postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic ergo divinissimus Gabriel Zachariam quidem docuit, Prophetam Ioannem ex ipso nasciturum; Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum ineffabilis Dei formationis mysterium*. Secundo hoc fuit conveniens reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum: unde Beda dicit in homil. (in festo Annunt. in princ. & est inter hiemales de SS.) *Aptum humanæ restaurationis principium ut Angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino: quia prima perditionis humanæ fuit causa, cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiæ decipiendam*. Tertio quia hoc congruebat virginitati matris Dei: unde Hieronymus (alius Auctor) dicit in serm. Assumptionis (inter princ. & med.) *Bene Angelus ad Virginem mittitur: quia semper est Angelis cognata virginitas. Profecto in carne præter carnem vivere, non terrena vita est, sed cælestis*.

Ad primum ergo dicendum, quod mater Dei superior erat Angelis quantum ad dignitatem, ad quam divinitus eligebatur; sed quantum ad statum præsentis vitæ, inferior erat Angelis: quia & ipse Christus ratione passibilis vitæ *modico ab Angelis minoratus est*, ut dicitur Hebr. II. 9. Sed tamen quia Christus simul fuit viator, & comprehensor, quantum ad cognitionem divinorum non indigebat ab Angelis instrui. Sed mater Dei nondum erat in statu comprehensorum: & ideo de divino conceptu per Angelos instruenda erat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus (alius Auctor) dicit in serm. de Assumptione (cap. IV.) *Virgo Maria vera æstimatione a quibusdam generalibus excipitur: quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, idest mariti, potestate fuit, quæ integerrimis visceribus de Spiritu sancto Christum suscepit*. Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio incarnationis, sed mediante Angelo. Propter quod etiam ipsa est prius instructa quam Ioseph: nam ipsa instructa est ante conceptum, Ioseph autem post eius conceptum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta (in corp. ar.) Angeli incarnationis mysterium cognoverunt; sed tamen interrogabant, perfectius scire cupientes a Christo huius mysterii rationes, quæ sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde Maximus (Martyr) dicit: *Quod Angeli noverint futuram incarnationem, ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis Domini conceptio, atque modus, qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, necnon & in virginea cellula*.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, Gabrielem fuisse de supremo ordine Angelorum: propter quod Gregorius dicit (hom. XXXIV. in Evang. cir. med.) *Summum Angelum venire dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat*. Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu Angelorum: fuit enim de ordine Archangelorum: unde & Ecclesia eum Archangelum nominat: & Gregorius ipse dicit in homil. de centum ovibus (loc. cit.) quod *Archangeli dicuntur qui summa annuntiant*. Satis est ergo credibile quod sit summus in ordine Archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit (ibid.) hoc nomen officio suo congruit. *Gabriel* enim *Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandus erat qui virtutum Dominus, & potens in prælio ad debellandas potestates aereas veniebat*.

ARTICULUS III. 166

Utrum Angelus annuntians debuerit B. Virgini visione corporali apparere.

III. dist. III. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus annuntians non debuerit Virgini apparere visione corporali. *Dignior enim est intellectualis visio quam corporalis*, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. XXIV. cir. med.) & præcipue ipsi Angelo est magis conveniens: nam visione intellectuali videtur Angelus in sui substantia; visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium; ita etiam videtur quod decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quod Angelus annun-

tians apparuerit Virgini visione intellectuali.

2. Praeterea. Visio imaginaria videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia quam sensus. Sed Angelus apparuit Ioseph in somnis secundum imaginariam visionem, ut patet Matth. 1. & 2. Ergo videtur quod etiam apparere debuerit B. Virgini imaginaria visione, & non corporali.

3. Praeterea. Corporalis visio spiritualis substantiae videntes stupefacit: unde & de ipsa Virgine cantatur: *Expavescit Virgo de lumine*. Sed melius fuisset quod a tali turbatione mens eius esset praeservata. Non ergo fuit conveniens quod huiusmodi annuntiatio fieret per visionem corporalem.

Sed contra est quod Augustinus (vel alius Auctor) in quodam sermone (xxv. in App.) inducit B. Virginem sic dicentem: *Venit ad me Gabriel Archangelus facie rutilans, veste coruscans, ingressu mirabili*. Sed haec non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione Angelus annuntians B. Virgini apparuit.

Respondeo dicendum, quod Angelus annuntians apparuit matri Dei corporea visione: & hoc conveniens fuit. Primo quidem quantum ad id quod annuntiabatur. Venerat enim Angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei, per quam visibilis fieret: unde etiam conveniens fuit ut ad huius rei declarationem invisibilis creatura formam assumeret, in qua visibiliter appareret; cum etiam omnes apparitiones veteris Testamenti ad hanc apparitionem praeordinentur, qua Filius Dei in carne apparuit. Secundo fuit congruum dignitati matris Dei, quae non solum in mente, sed in corporeo ventre erat Dei Filium receptura: & ideo non solum mens eius, sed etiam sensus corporei erant visione angelica refovendi. Tertio congruit certitudini eius quod annuntiabatur. Ea enim quae sunt oculis subiecta, certius apprehendimus quam ea quae imaginamur. Unde Chrysostomus dicit super Matth. (hom. IV. atte med.) quod *Angelus non in somnis, immo visibiliter Virgini astitit: (a) nam quia magnam valde revelationem accipiebat ab Angelo, egebat ante tantae rei eventum visione solemni*.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectualis visio est potior quam visio imaginaria, vel corporalis, si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit (Lib. XII. sup. Gen. ad lit. cap. IX. cir. med.) quod excellentior est prophetia quae habet simul intellectualem, & imaginariam visionem, quam illa quae habet alteram tantum. B. autem Virgo non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior, si ipsum Angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris quod Angelum per essentiam videret.

Ad secundum dicendum, quod imaginatio est quidem altior potentia quam sensus exterior; quia tamen principium humanae cognitionis est sensus, in eo consistit maxima certitudo: quia semper oportet quod principia cognitionis sint certiora. Et ideo Ioseph, cui Angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit sicut B. Virgo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit super Luc. (cap. 1. sup. illud, *Apparuit illi Angelus*,) *perturbamur, & a nostro alienamur affectu, quando perstringimur alicuius superioris potestatis occursu*. Et hoc contingit non solum in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Genes. xv. 12. dicitur, quod *cum Sol (b) occubuisset, sopor irruit super Abraham, & horror magnus, & tenebrosus invasit eum*. Talis tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet ut propter eam debeat angelica apparitio praetermitti. Primo quidem quia ex hoc ipso quod homo supra seipsum elevatur, quod ad eius pertinet dignitatem, pars eius inferior debilitatur; ex quo provenit perturbatio praedicta; sicut etiam calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo quia, sicut Origenes dicit super Luc. (hom. IV. in princ.) *Angelus apparens, sciens hanc esse humanam naturam, primum perturbationi medetur: unde tam Zachariae, quam Mariae post turbationem dixit, Ne timeas*. Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii (in Vitis Patrum Lib. I. cap. XVIII.) non difficilis est beatorum spirituum, malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium: quia securitas animae praesentis maiestatis indicium est. Si autem incussa formido perman-

(a) *Ita mss. & edit. passim. Al. cum tal. Al. an.* nam quia magnam valde relationem ab Angelo accipiebat, egebat tantae rei eventus visione solemni. (b) *Vulgata* occubuerer.

manserit, hostis est qui videtur. Ipsa etiam turbatio Virginis conveniens fuit verecundiæ virginali: quia, ut Ambrosius dicit super Lucam (cap. I. sup. illud *Et ingressus Angelus,*) *trepidare virginum est, & ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri*. Quidam tamen dicunt, quod cum B. Virgo assueta esset visionibus Angelorum, non turbata fuit in visione Angeli, sed in admiratione eorum quæ ei ab Angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde & Evangelista non dicit, quod turbata fuerit in visione Angeli, sed in *sermone eius*.

ARTICULUS IV. 167

Utrum annuntiatio convenienti fuerit ordine perfecta.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod annuntiatio eius non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole concepta. Sed causa prius debet manifestari quam effectus. Ergo primo debuit Angelus Virgini annuntiare conceptum prolis quam eius dignitatem exponere, eam salutando.

2. Præterea. (*a*) Probatio aut prætermitti debet in his quæ dubia non sunt, aut præmitti in his quæ dubia esse possunt. Sed Angelus primo videtur annuntiasse id de quo Virgo dubitaret, & dubitando quæreret, dicens: *Quomodo fiet istud?* & postea probationem adiunxit tum ex exemplo Elisabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine annuntiatio per Angelum est effecta.

3. Præterea. Maius non potest probari sufficienter per minus. Sed maius fuit virginem parere quam vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio Angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIII. I. *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Angelus autem missus est a Deo ad hoc quod Virgini annuntiaret, ut dicitur Luc. I. Ergo ordinatissime fuit annuntiatio per Angelum completa.

Respondeo dicendum, quod annuntiatio congruo ordine per Angelum est perfecta. Tria enim Angelus intendebat circa Virginem. Primo quidem reddere mentem eius attentam ad tantæ rei considerationem: quod quidem fecit, eam salutando quadam nova, & insolita salutatione. Unde Origenes dicit super Lucam (hom. VI. a med) quod *si scivisset, ad alium quempiam similem esse factum sermonem, utpote quæ habebat legis scientiam, numquam eam quasi peregrina talis salutatio terruisset*. In qua quidem salutatione præmisit idoneitatem eius ad conceptum in hoc quod dixit, *Gratia plena*; expressit conceptum in hoc quod dixit, *Dominus tecum*; & prænuntiavit honorem consequentem cum dixit, *Benedicta tu in mulieribus*. Secundo autem intendebat eam instruere de mysterio incarnationis, quod in ea erat implendum: quod quidem fecit prænuntiando conceptum, & partum, dicens, *Ecce concipies in utero &c.* & ostendendo dignitatem prolis conceptæ, cum dixit, *Hic erit magnus &c.* & etiam demonstrando modum conceptionis, cum dixit, *Spiritus sanctus superveniet in te*. Tertio intendebat animum eius inducere ad consensum: quod quidem fecit exemplo Elisabeth, & ratione ex divina omnipotentia sumpta.

Ad primum ergo dicendum, quod animo humili nihil est mirabilius quam auditus suæ excellentiæ: admiratio autem maxime attentionem animi facit: & ideo Angelus volens mentem Virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab eius laude incepit.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius expresse dicit super Lucam (cap. I. super illud, *Quomodo fiet istud?*) quod B. Virgo de verbis Angeli non dubitavit: dicit enim: *Temperantior est Mariæ responsio quam verba sacerdotis. Hæc ait: Quomodo fiet istud? Ille respondit: Unde hoc sciam? Negat ille se credere qui negat se scire; ista se facere profitetur, nec dubitat esse faciendum quod quomodo fieri possit, inquirit*. Augustinus tamen (vel alius Auctor) videtur dicere, quod dubitaverit: dicit enim in Lib. quæstionum veteris, & novi Testamenti (quæst. LI. cir. princ.) *Ambigenti Mariæ de conceptu possibilitatem Angelus prædicat*. Sed talis dubitatio magis est admirationis quam incredulitatis: & ideo probationem Angelus inducit, non ad auferendam infidelitatem, sed magis ad removendam eius admirationem.

Ad

(a) *Ita cum melioris nota mss. editi passim, aliquo tantum admixto typographico errore, utrobique prætermitti*, vel præmitti *exhibentes. Garcia propter hunc errorem lectionem depravatam putans hac tantum ex Tarrac. cod. admittit*: Probatio ante (*pro* autem, *quod erat in nonnullis codd. loco* aut) præmitti debet in his quæ dubia esse possunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in Hexameron (implic. Lib. V. cap. XIX. & super illud Luc. 1. *Exurgens Maria*, & cap. VIII. sup. illud, *Adhuc eo loquente*,) *ob hoc multæ steriles* (a) *pepererunt, ut partus credatur Virginis*. Et ideo conceptus Elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum, sed quasi quoddam figurale exemplum. Et ideo ad confirmationem huius exempli subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

QUAESTIO XXXI.

De conceptione Salvatoris quoad materiam, de qua corpus eius conceptum est,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de ipsa conceptione Salvatoris: primo quantum ad materiam de qua eius corpus conceptum est; secundo quantum ad conceptionis auctorem; tertio quantum ad modum, & ordinem conceptionis.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam.

Secundo, utrum fuerit sumpta de David.

Tertio, de genealogia Christi, quæ in Evangeliis ponitur.

Quarto, utrum decuerit Christum nasci de femina.

Quinto, utrum fuerit de purissimis sanguinibus Virginis corpus eius formatum.

Sexto, utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum.

Septimo, utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia.

Octavo, utrum fuerit decimata in lumbis Abrahæ.

ARTICULUS I. 168

Utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam.

AD primum sic proceditur. Videtur quod caro Christi non fuerit sumpta ex Adam. Dicit enim Apostolus I. ad Corin. XV. 47. *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis*. Primus autem homo est Adam, secundus est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

2. Præterea. Conceptio Christi debuit esse maxime miraculosa. Sed maius est miraculum formare corpus hominis ex limo terræ quam ex materia humana, quæ de Adam trahitur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ab Adam carnem sumpsisse. Ergo videtur quod corpus Christi non debuerit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

3. Præterea. *Peccatum in hunc mundum intravit per unum hominem*, scilicet per Adam: quia omnes in eo originaliter existentes peccaverunt, ut patet Roman. V. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset, quando peccavit. Ergo peccatum originale contraxisset, quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 11. 16. *Nusquam Angelos apprehendit*, scilicet Filius Dei, *sed semen Abrahæ apprehendit*. Semen autem Abrahæ sumptum est ex Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

Respondeo dicendum, quod Christus humanam naturam assumpsit, ut eam a corruptione purgaret. Non autem purgatione indigebat natura humana, nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam, qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundus homo, idest Christus, dicitur esse de cælo, non quidem quantum ad materiam corporis, sed vel quantum ad virtutem formativam corporis eius, vel etiam quantum ad ipsam eius Divinitatem. Secundum autem materiam corpus Christi fuit terrenum, sicut & corpus Adæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXIX. ar. 1. ad 2.) mysterium incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio incarnationis non requiritur quid sit maius miraculum, sicut in miraculis quæ fiunt ad confirmationem fidei; sed quid sit divinæ sapientiæ convenientius, & ma-

(a) *Ita post Garciam editi fere omnes libri. Al. cum cod. Alcan. aliisque prævenerunt.*

magis expediens humanæ saluti, (quod requiritur in omnibus quæ fidei sunt.

Vel potest dici, quod in mysterio incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis, & partus, quia scilicet Virgo concepit, & peperit Deum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (in corp. art. & quæst. IV. art. 6.) corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, quia scilicet ipsa materia corporis Christi derivata est ab Adam; non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est conceptum ex virili semine: & ideo non contraxit originale peccatum, sicut ceteri qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

ARTICULUS II. 169

Utrum caro Christi fuerit sumpta de David.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthæus enim genealogiam Christi texens eam ad Ioseph perducit. Ioseph autem non fuit pater Christi, ut supra dictum est (quæst. XXVIII. art. 1. ad 2. & quæst. XXIX. ar. 2.) Non ergo videtur quod Christus de genere David descenderit.

2. Præterea. Aaron fuit de tribu Levi, ut patet Exodi VI. Maria autem mater Christi cognata dicitur Elisabeth, quæ est filia Aaron, ut patet Luc. 1. Cum ergo David fuerit de tribu Iuda, ut patet Matth. 1. videtur quod Christus de semine David non descenderit.

3. Præterea. Hierem. XXII. 30. dicitur de Iechonia: *Scribe istum virum sterilem: nec enim erit de semine eius vir qui sedeat super solium David*. Sed de Christo dicitur Isa. IX. 7. *Super solium David sedebit*. Ergo Christus non fuit de semine Iechoniæ, & per consequens nec de genere David: quia Matthæus a David per Iechoniam seriem generationum perducit.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1. 3. *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*.

Respondeo dicendum, quod Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahæ scilicet, & David, ut patet Matth. 1. Cuius est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos specialiter de Christo promissio facta est. Dictum est enim Abrahæ Genes. XXII. 18. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ*: quod Apostolus de Christo exponit, dicens Gal. III. 16. *Abrahæ dictæ sunt promissiones, & semini eius. Non dicit, Et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, Et semini tuo, qui est Christus*. Ad David autem dictum est (Psal. CXXXI. 11.) *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam*. Unde & populi Iudæorum, ut Regem honorifice suscipientes, dicebant Matth. XXI. 9. *Hosanna filio David*. Secunda ratio est, quod Christus futurus erat Rex, Propheta, & Sacerdos. Abraham autem Sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod Dominus dixit ad eum Gen. XV. 9. *Sume (a) tibi vaccam triennem &c.* Fuit etiam Propheta, secundum illud quod dicitur Genes. XX. 7. *Propheta est, & orabit pro te*. David autem Rex fuit, & Propheta. Tertia ratio est, quia in Abraham primo incepit circumcisio; in David autem maxime manifestata est Dei electio, secundum illud quod dicitur I. Reg. XIII. 14 *Quæsivit Dominus sibi virum iuxta cor suum*. Et ideo utriusque filius Christus specialissime dicitur, ut ostendatur esse in salutem & circumcisioni, & electioni Gentilium.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc obiectio fuit Fausti Manichæi volentis probare, Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Ioseph, usque ad quem seriem generationis Matthæus perducit. Contra quem Augustinus respondet XXIII. Lib. contra Faust. (cap. VIII. ad fi. & cap. IX.) quod *cum idem Evangelista dicat & virum Mariæ esse Ioseph, & Christi matrem virginem esse, & Christum esse ex semine David; quid restat, nisi credere Mariam non fuisse extraneam a cognatione David, & eam Ioseph coniugem non frustra appellatam propter animorum confœderationem, quamvis ei non fuerit carne commixtus; & quod potius propter dignitatem virilem ordo generationum usque ad Ioseph perducitur? Sic ergo nos credimus etiam Mariam fuisse de cognatione David, quia Scripturis credimus, quæ utrumque dicunt, & Christum ex semine David secundum carnem, & eius matrem Mariam, non cum viro concumbendo, sed virginem*. Ut enim dicit Hieronymus super Matth. (cap. 1. super illud, *Christi generatio sic erat*) ex una

(a) Vulgata nihil.

una tribu fuit Ioseph, & Maria; & secundum legem eam accipere cogebatur ut propinquam: propter quod & simul censentur in Bethlehem, quasi de una stirpe generati.

Ad secundum dicendum, quod huic obiectioni Gregorius Nazianzenus (implic. in carm. XXXVIII. de genealog. Christi, & Augustinus Lib. I. de consensu Evang. cap. II. & Lib. II. cap. III.) respondet dicens, quod *hoc nutu superno contigit ut regium genus sacerdotali stirpi iungeretur, ut Christus, qui Rex est, & Sacerdos, ab utrisque nasceretur secundum carnem*. Unde & Aaron, qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Iuda coniugem Elisabeth filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater Elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cuius B. Virgo Maria, quae fuit de stirpe David, esset Elisabeth cognata: vel potius e converso, quod pater B. Mariae de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron: vel, sicut Augustinus dicit XXIII. contra Faustum (cap. IX.) si Ioachim pater Mariae de stirpe Aaron fuit (ut Faustus haereticus per quasdam scripturas apocryphas asserebat) credendum est, quod mater Ioachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor eius, ita ut per aliquem modum Mariam dicamus fuisse de stirpe David.

Ad tertium dicendum, quod per illam auctoritatem propheticam, sicut Ambrosius dicit super Lucam (cap. III. sup. illud *Qui fuit Salathiel*,) „ non negatur „ ex semine Iechoniae posteros nascitu- „ ros: & ideo de semine eius Christus „ est. Et quod regnavit Christus, non „ contra prophetiam est: non enim sae- „ culari honore regnavit: ipse enim di- „ xit: *Regnum meum non est de hoc mun-* „ *do*."

ARTICULUS III. 170

Utrum convenienter genealogia Christi ab Evangelistis texatur.

Matth. I. *Luc.* I. II. III. & IV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur. Dicitur enim Isa. LIII. 8. de Christo: *Generationem eius quis enarrabit?* Ergo non fuit generatio Christi enarranda.

2. Praeterea. Impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthaeus dicit (cap. I. 16.) quod *Iacob genuit Ioseph virum Mariae*; Lucas autem dicit (cap. III.) Ioseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

3. Praeterea. Videtur in quibusdam a se invicem diversificari. Matthaeus enim in principio libri incipiens ab Abraham descendendo usque ad Ioseph, quadraginta duas generationes enumerat. Lucas autem post baptismum Christi generationem Christi ponit, incipiens a Christo, & perducens generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur igitur quod inconvenienter generationem Christi describant.

4. Praeterea. IV. Reg. VIII. legitur, quod Ioram genuit Ochoziam: cui successit Ioas filius eius: huic autem successit filius eius Amasias: postea regnavit filius eius Azarias, qui appellatur Ozias: cui successit Ioatham filius eius. Matthaeus autem dicit, quod *Ioram genuit Oziam*. Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres Reges in medio praetermittens.

5. Praeterea. Omnes qui in Christi generatione describuntur, patres habuerunt, & matres; & plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthaeus autem in generatione Christi tres tantum enumerat matres, scilicet Thamar, Ruth, & uxorem Uriae; fratres autem nominat Iudae, & Iechoniae; & iterum Phares, & Zaram: quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistae inconvenienter genealogiam Christi descripsisse.

Sed contra est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur II. ad Timoth. III. 16. *omnis Scriptura* sacra *est divinitus inspirata*. Quae autem divinitus fiunt, ordinatissime fiunt; secundum illud Rom. XIII. I. *Quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (in cap. I. in princ.) Isaias loquitur de generatione Divinitatis Christi; Matthaeus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile, sed enumerans patres, ex quibus Christus secundum carnem processit.

Ad

Ad secundum dicendum, quod ad hanc obiectionem, quam movit Iulianus Apostata, diversimode ab aliquibus respondetur.

Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus dicit, (Vide August. Lib. II. Qq. Evang. quaest. v.) dicunt eosdem esse quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus, quasi (*a*) binomios. Sed hoc stare non potest: quia Matthaeus ponit unum filiorum David, scilicet Salomonem; Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan, quos secundum historiam Libri Regum constat fratres fuisse.

Unde alii dixerunt, quod Matthaeus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam: unde incepit, *Ut putabatur, filius Ioseph*. Erant enim aliqui ex Iudaeis, qui propter peccata Regum Iuda credebant, Christum ex David non per Reges, sed per aliam eius stirpem hominum privatorum esse nasciturum.

Alii vero dixerunt, quod Matthaeus posuit patres carnales, Lucas vero posuit patres spirituales, scilicet iustos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro vero de quaestionibus veteris, & novi Testamenti (part. I. quaest. lvi. & par. II. in Qq. novi Testam. quaest. vi. inter opera Aug.) respondetur, quod non est intelligendum, quod Ioseph a Luca dicatur esse filius Heli, sed quod Heli, & Ioseph fuerunt patres Christi, diversimode a David descendentes. Unde de Christo dicitur, quod putabatur filius Ioseph, & quod ipse etiam Christus fuit Heli filius; quasi diceret, quod Christus ea ratione qua dicitur filius Ioseph, potest dici filius Heli, & omnium eorum qui ex stirpe David descenderunt, sicut Apostolus dicit Rom. IX. 5. *Ex quibus*, scilicet Iudaeis, *Christus est secundum carnem*.

Augustinus vero in Lib. II. de quaestionibus Evangel. (quaest. v.) tripliciter solvit, dicens: *Tres causae occurrunt; quarum aliquam Evangelista secutus est. Aut enim unus Evangelista patrem Ioseph, a quo genitus est, nominavit; alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis maioribus posuit: aut unus erat Ioseph naturalis pater, & alter eum adoptaverat: aut more Iudaeorum, cum sine filiis unus decessisset, eius uxorem propinquus accipiens, filium quem genuit, propinquo mortuo deputavit*: quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse Augustinus dicit in II. de consensu Evangel. (cap. III. a princ.)

Et haec ultima causa est verior, quam & Hieronymus super Matth. (cap. I. sup. illud, *Iacob autem genuit Ioseph*) ponit, & Eusebius Caesariensis in ecclesiastica historia (Lib. I. cap. VII.) ab Aphricano Historiographo traditam asserit. Dicunt enim, quod (*b*) Matthan, & Melchi diversis temporibus de una eademque uxore Estha nomine singulos filios procreaverunt: quia Matthan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat; & relicto filio uno Iacob nomine, defunctus est: post cuius obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat nubere, Melchi qui per Nathan genus ducit; cum esset ex eadem tribu, sed non ex eodem genere, relictam Matthan accepit uxorem, ex qua etiam ipse suscepit filium nomine Heli: & sic ex diverso patrum genere efficiuntur Iacob, & Heli uterini fratres: quorum alter, idest Iacob, fratris sui Heli sine liberis defuncti ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Ioseph, natura quidem generis suum filium; secundum vero legis praeceptum Heli efficitur filius. Et ideo Matthaeus dicit, *Iacob genuit Ioseph*; sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat (Lib. IV. orth. Fid. cap. XV. ante med.) quod B. Virgo Maria Ioseph attinebat secundum illam originem, qua pater eius dicitur Heli, quia dicit eam ex Melchi descendisse; tamen credendum est quod etiam ex Salomone originem duxerit, secundum aliquem modum per illos patres, quos enumerat Matthaeus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare; praesertim cum Ambrosius dicat (sup. illud Lucae III. *Qui fuit Salathiel*) Christum de semine Iechoniae descendisse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. II. de consensu Evang. (cap. IV.) *Matthaeus regiam in Christo instituerat insinuare personam, Lucas autem sacerdotalem: unde in generationibus Matthaei significatur nostrorum susceptio peccatorum a Domino Iesu Christo*, inquantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit;

(*a*) *Ita mss. edit. omnes. Edit. Patav.* binonymos. (*b*) *Ita mss. & edit. accuratiores. Al.* Nathan: *sic infra pro* Estha *al.* Esca.

p*s*it; *in generationibus autem Lucæ signatur nostrorum abolitio peccatorum*, quæ est per sacrificium Christi. *Et ideo generationes Matthæus descendens enumerat, Lucas autem ascendens. Inde etiam est quod Matthæus ab ipso David per Salomonem descendit, in cuius matre ille peccavit; Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit, per cuius nominis Prophetam Deus peccatum illius expiavit. Et inde est etiam quod quia Matthæus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit signare, ipsas generationes ab Abraham usque ad Ioseph, & usque ad ipsius Christi nativitatem descendendo commemoravit ab initio Evangelii sui; Lucas autem non ab initio, sed a baptismo Christi generationes narrat, nec descendendo, sed ascendendo, tamquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, ubi testimonium Ioannes perhibuit dicens:* „ Ecce qui tollit peccatum mundi: " *ascendendo autem transit ad Abraham, & pervenit ad Deum, cui mundati, & expiati reconciliamur. Merito etiam adoptionis originem ipse suscepit: quia per adoptionem efficimur filii Dei; per carnalem vero generationem Filius Dei filius hominis factus est. Satis autem demonstravit, non se ideo dixisse Ioseph filium Heli, quod de illo sit genitus, sed quod ab illo fuerit adoptatus, cum & ipsum Adam filium Dei dixerit, cum sit factus a Deo.* Numerus etiam quadragenarius ad tempus præsentis vitæ pertinet, propter quatuor partes mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. *Quadraginta autem quater habent decem, & ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummatur.* Posset etiam denarius ad Decalogum referri, & quaternarius ad præsentem vitam, vel etiam ad quatuor Evangelia, secundum quæ Christus regnat in nobis. Et ideo Matthæus regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit, excepto ipso. Sed hoc intelligendum est, si sit idem Iechonias, qui ponitur in fine secundi quaternarii, & in principio tertii, ut Augustinus vult (loc. sup. cit.) qui dicit factum esse ad significandum, quod *in Iechonia facta est quædam deflexio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est; quod præfigurabat Christum a circumcisione ad præputium migraturum*. Hieronymus autem dicit (sup. illud Matth. 1. *Et post transmigrationem*) duos fuisse Ioachim, idest Iechonias, patrem scilicet, & filium; quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum, quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguit, quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus sanctæ convenit Ecclesiæ: hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem præsentis vitæ, & septenario, qui significat quietem vitæ futuræ: sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaterdenarius, quia ex denario, & quaternario constituitur per aggregationem ad eamdem significationem pertinere potest, quæ attribuita est quadragenario, qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum. Denarius enim, tamquam iustitiæ numerus, in decem præceptis legis ostenditur. Peccatum autem est legis transgressio. Denarii vero numeri transgressio est undenarius. Septenarius autem significat universitatem: quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quæ per Christum tolluntur.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Hieronymus super Matth. dicit, (cap. 1. sup. illud, *Ioram autem genuit &c.*) *quia Ioram Rex generi se miscuerat impiissimæ Iezabelis, idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur, ne in sanctæ nativitatis ordine poneretur*. Et ita, ut Chrysostomus (alius Auctor) dicit (hom. 1. in Matth. in oper. imperf. ante med.) *quanta benedictio facta est super Iehu, qui vindictam fecerat super domum Achab, & Iezabel, tanta fuit maledictio super domum Ioram propter filiam iniqui Achab, & Iezabel, ut usque ad quartam generationem præcidantur filii eius de numero Regum, sicut scriptum est* Exod. xx. *Reddam peccatum parentum in filios usque ad tertiam, & quartam generationem*. Est etiam attendendum, quod & alii Reges fuerunt peccatores, qui in genealogia Christi ponuntur; sed non fuit eorum continua impietas. Nam, ut dicitur in Lib. quæstionum veteris, & novi Testamenti (quæst. lxxxi. a med.) *Salomon merito patris sui dimissus in regno est; Roboam merito Asa filii sui. Horum autem trium continuavit impietas.*

Ad

Ad quintum dicendum, (*a*) quod, ficut dicit Hieronymus fuper Matth. (cap. 1. fuper illud, *Iudas genuit &c.*) *in genealogia Salvatoris nulla fanctarum mulierum affumitur, fed eas quas Scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nafcens omnium peccata deleret*. Unde ponitur Thamar, quæ reprehenditur de focerino concubitu; & Raab, quæ fuit meretrix; & Ruth, quæ fuit alienigena; & Berfabee, uxor Uriæ, quæ fuit adultera, quæ tamen proprio nomine non ponitur, fed ex nomine viri defignatur: tum propter peccatum ipfius, quæ fuit adulterii, & homicidii confcia; tum etiam ut nominato viro peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Chriftum defignare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Iudæ commemorat, ut oftendat eos ad Dei populum pertinere; cum tamen Ifmael frater Ifaac, & Efau frater Iacob a populo Dei fuerint feparati, propter quod in generatione Chrifti non commemorantur; & etiam ut fuperbiam de nobilitate excludat. Multi enim fratrum Iudæ ex ancillis nati fuerunt; fed omnes fimul erant Patriarchæ, & tribuum principes. Phares autem, & Zaram fimul nominantur, ut Ambrofius dicit fuper Lucam (cap. III. fup. illud, *Qui fuit Phares*) quia *per eos* gemina *defcribitur vita populorum*: una *fecundum legem*, quæ fignificatur per Zaram, *altera fecundum fidem*, quæ fignificatur per Phares. Fratres autem Iechoniæ ponit, quia omnes regnaverunt diverfis temporibus, quod in aliis Regibus non acciderat; vel quia eorum fimilis fuit & iniquitas, & miferia.

ARTICULUS. IV. 171

Utrum decuerit Chriftum nafci de femina.

III. *dift.* XII. *quæft.* III. *art.* 2. *quæft.* 2. *& opufc.* II. *cap.* CCXVIII.

AD quartum fic proceditur. Videtur quod materia corporis Chrifti non debuerit effe affumpta de femina. Sexus enim mafculinus eft nobilior quam fexus femineus. Sed maxime decuit ut Chriftus affumeret id quod eft perfectum in humana natura. Ergo videtur quod non debuerit de femina carnem affumere, fed magis dei viro, ficut & Eva de cofta viri formata eft.

2. Præterea. Quicumque ex femina concipitur, utero feminæ includitur. Sed Deo, qui cælum, & terram implet, ut dicitur Hierem. XXIII. non competit quod parvo feminæ utero includatur. Ergo videtur quod non debuerit concipi de femina.

3. Præterea. Illi qui concipiuntur ex femina, quamdam immunditiam patiuntur: unde dicitur Iob XXV. 4. *Numquid iuftificari poteft homo comparatus Deo, aut apparere mundus natus de muliere?* Sed in Chrifto nulla immunditia effe debuit: ipfe enim eft Dei fapientia, de qua dicitur Sapientiæ VII. 25. *Nihil inquinatum in illam incurrit*. Ergo videtur quod non debuerit carnem affumere de femina.

Sed contra eft quod dicitur Galat. IV. 4. *Mifit Deus Filium fuum factum ex muliere*.

Refpondeo dicendum, quod licet Filius Dei carnem humanam affumere potuerit de quacumque materia voluiffet; convenientiffimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem quia per hoc tota humana natura nobilitata eft. Unde Auguftinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæft. XI.) *Hominis liberatio in utroque fexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat fufcipere, qui fexus honorabilior eft, conveniens erat ut feminei fexus liberatio hinc appareret quod ille vir de femina natus eft*. Secundo quia per hoc veritas incarnationis adftruitur. Unde Ambrofius dicit in Lib. de incarnat. (cap. VI. cir. med.) *Multa in Chrifto fecundum naturam invenies, & ultra naturam: fecundum conditionem etenim naturæ in utero*, feminei fcilicet corporis, *fuit; fed fupra conditionem virgo concepit, virgo generavit; ut crederes quia Deus erat, qui innovabat naturam, & homo erat, qui fecundum naturam nafcebatur ex homine*. Et Auguftinus dicit in epift. ad Volufianum (CXXXVII. al. III. parum ante med.) *Si omnipotens Deus hominem ubicumque formatum non ex materno utero crearet, fed repentinum inferret afpectibus, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum fufcepiffe ullo modo crederetur? & dum omnia mirabiliter facit, auferret quod mi-*

feri-

(*a*) *Ita cum mfs. & antiquis editis Nicolaius. Theologi & edit. Patav.* dicendum, ficut dicit Hieron. fuper Matth. .... In genealogia Salvatoris nullam fanctarum mulierum affumi, fed eas &c.

fericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum & hominem mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans utramque naturam, & solita sublimaret insolitis, & insolita solitis temperaret. Tertio quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanæ. Nam primus homo productus est ex limo terræ sine viro, & femina; Eva vero producta est ex viro sine femina; alii vero homines nascuntur ex viro, & femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro.

Ad primum ergo dicendum, quod quia sexus masculinus est nobilior quam femineus, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femineus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit in Lib. de agone christiano (cap. XI. cir. med.) *Nolite vosipsos contemnere viri: Filius Dei virum suscepit. Nolite vosipsas contemnere feminæ: Filius Dei natus ex femina est*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XXIII. Lib. contra Faust. (cap. x. ante med.) qui hac objectione utebatur: *Non plane (a) inquit, catholica fides, quæ Christum Dei Filium, natum secundum carnem credit ex virgine, ullo modo eumdem Dei Filium sic in utero mulieris includit, quasi extra non sit, quasi cæli, & terræ administrationem deseruerit, quasi a Patre recesserit. Sed vos Manichæi corde illo quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis*. Ut enim dicit in epist. ad Volusian. (CXXXVII al. III. aliquant. a princ.) *hominum iste sensus est, nihil nisi corpora valentium cogitare, quorum nullum potest esse ubique totum. quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longe alia est animæ natura quam corporis: quanto magis Dei, qui creator est animæ, & corporis, & novit ubique totus esse, & nullo contineri loco; novit venire, non recedendo ubi erat; novit abire, non deserendo quo venerat?*

Ad tertium dicendum, quod in conceptione viri ex femina non est aliquid immundum, inquantum est opus Dei: unde dicitur Act. x. 15. *Quod Deus (b) creavit, tu ne commune dixeris*, idest immundum. Est ibi tamen aliqua immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine quis concipitur ex commixtione maris, & feminæ; quod tamen in Christo non fuit, ut supra ostensum est (quæst. XXIX. art. 2.)

Si tamen aliqua esset ibi immunditia, ex ea non inquinaretur Dei Verbum, quod nullo modo est mutabile, vel alterabile. Unde Augustinus dicit in Lib. de v. hæresibus (cap. v. cir. med.) *Dicit Deus creator hominis, filius hominis: Quid est, quod te permovet in mea nativitate? non sum libidinis conceptus cupiditate: ego matrem, de qua nascerer, feci. Si Solis radius cloacarum sordes siccare novit, eis inquinari non novit, quanto magis splendor lucis æternæ, quocumque radiaverit, mundare potest, & ipse pollui non potest?*

ARTICULUS V. 171

Utrum corpus Christi de purissimis sanguinibus Virginis formatum fuerit.

III. dist. III. quæst. II. art. I. ad 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus Virginis. Dicitur enim in collecta, quod Deus Verbum suum de Virgine carmem sumere voluit. Sed caro differt a sanguine Virginis. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine Virginis.

2. Præterea. Sicut mulier formata est miraculose de viro, sic corpus Christi miraculose formatum est de Virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne, & ossibus eius, secundum illud quod dicitur Genes. II. 23. *Hoc nunc os de ossibus meis, & caro de carne mea*. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine Virginis, sed de carnibus, & ossibus eius.

3. Præterea. Corpus Christi fuit eiusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine, & sanguine menstruo. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus Virginis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. in med.) quod *Filius Dei construxit sibiipsi ex castissimis, & purissimis sanguinibus Virginis carnem animatam anima rationali*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra

(a) *An redundat* inquit? (b) *Vulgata* purificavit.

pra dictum est (art. praec.) in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturae quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturae quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit principium activum in generatione, sicut probat Philosophi in Lib. I. de generatione animalium. (cap. XIX. in fine) Femina autem quae ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina; sed ad naturalem modum generationis eius pertinet quod eius materia, de qua corpus eius conceptum est, sit conformis materiae quam aliae feminae subministrant ad conceptionem prolis. Haec autem materia, secundum Philosophum in Lib. I. de generatione animalium (cap. XIX.) est sanguis mulieris, non quicumque sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum B. Virgo fuerit eiusdem naturae cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem, & ossa eiusdem naturae. Carnes autem, & ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis: & ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis, vel diminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem, aut diminutionem integritati matris eius inferre debuit, ut supra dictum est (quaest. XXVIII. art. 1. & 2.) Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne, vel ossibus Virginis, sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur in Lib. I. de gener. animalium (cap. XVIII. & XIX.) Et ideo dicitur carnem de Virgine sumpsisse, non quod materia corporis eius fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est (quaest. XCII. art. 3. ad 2.) Adam, quia institutus erat ut principium quoddam humanae naturae, habebat in suo corpore aliquid carnis, & ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum inquantum erat naturae humanae principium: & de tali carne formata est mulier absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore Virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

Ad tertium dicendum, quod semen feminae non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perduci ad perfectum seminis complementum propter imperfectionem virtutis femineae. Et ideo tale semen non est materia, quae de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit in Lib. I. de generat. animalium (cap. XIX. a med.) Et ideo in conceptione corporis Christi non fuit: praesertim quia licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut & semen maris. In illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit (Lib. III. orth Fid. cap. II. circ. med. & Lib. IV. cap. XV. a med.) quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminae per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis; sicut & ceterae superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus; sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis, qui digestione quadam est praeparatus ad conceptum, quasi purior, & perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione aliorum hominum, inquantum ex ipsa commixtione maris, & feminae talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit: quia operatione Spiritussancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est, & formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis, & purissimis sanguinibus Virginis formatum.

ARTICULUS VI. 173

Utrum corpus Christi in antiquis patribus fuerit secundum aliquid signatum.

III. dist. III. *quaest.* IV. *art.* 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam, & in aliis patribus. Dicit enim Augustinus x. super Genes. ad lit. (cap. XIX. & XX.) quod caro Christi fuit in Adam, & Abraham *secundum corpulentam substantiam*. Sed substantia corpulenta est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam, & Abraham, & aliis patribus secundum aliquid signatum.

2. Praeterea. Rom. I. 3. dicitur, quod *Christus factus est ex semine David secundum carnem*. Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundum aliquid signatum, & eadem ratione in aliis patribus.

3. Praeterea. Christus ad humanum genus affinitatem habet, inquantum ex humano genere carnem assumpsit. Sed si caro illa non fuit secundum aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis eius assumpta est. Videtur ergo quod caro Christi fuerit in Adam, & in aliis patribus secundum aliquid signatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit x. super Genes. ad lit. (colligitur ex cap. XIX. & XX.) Quocumque modo Christus fuit in Adam, & Abraham, & aliis patribus, alii homines etiam ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam, & Abraham secundum aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in prima parte habitum est (quaest. & art. ult. ad 4.) Ergo neque Christus fuit in Adam, & Abraham secundum aliquid signatum, & eadem ratione nec in aliis patribus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.) materia corporis Christi non fuit caro, & os B. Virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis eius, sed sanguis, qui est potentia caro. Quicquid autem fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis B. Virginis. Unde illud quod fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est, quod corpus Christi non fuit in Adam, & aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adae, vel alicuius alterius posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia determinate formabitur corpus Christi; sed fuit ibi secundum originem, sicut & caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam, & alios patres mediante corpore matris eius. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris eius, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum, ut in prima parte dictum est (quaest. & art. ult. ad 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Christus fuisse in Adam *secundum corpulentam substantiam*, non est intelligendum hoc modo quod corpus Christi in Adam fuerit quaedam corpulenta substantia; sed quia corpulenta substantia corporis Christi, idest materia quam sumpsit ex Virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in materiali principio; quia scilicet per virtutem generativam Adae, & aliorum ab Adam descendentium usque ad B. Virginem, factum est ut illa materia praepararetur ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit materia illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus Christi non fuerit in Adam, & in aliis patribus secundum seminalem rationem; corpus tamen B. Virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam, & in aliis patribus secundum rationem seminalem. Et ideo mediante B. Virgine Christus secundum carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

Ad tertium dicendum, quod Christus habet affinitatem ad humanum genus secundum similitudinem speciei. Similitudo autem speciei attenditur non secundum materiam remotam, sed secundum materiam proximam, & secundum principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quod corpus Christi formatum est ex sanguinibus Virginis, derivatis secundum originem ab Adam, & aliis

liis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem, undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit; sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in prima parte dictum est (quaest. CXVIII. art. 1.)

ARTICULUS VII. 174

Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia.

III. dist. III. quaest. IV. art. 1.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Dicitur enim Sap. VII. quod in divinam sapientiam *nihil inquinatum incurrit*. Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur I. ad Corinth. I. Ergo caro eius numquam peccato inquinata fuit.

2. Praeterea. Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. a med. & cap. XI. a princ.) quod Christus primitias nostrae naturae assumpsit. Sed in primo statu caro humana non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta nec in Adam, nec in aliis patribus.

3. Praeterea. Augustinus dicit X. super Genes. ad lit. (cap. XX. a med.) quod *natura humana semper habuit cum vulnere vulneris medicinam*. Sed id quod est infectum; non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

Sed contra est quod corpus Christi non refertur ad Adam, & ad alios patres, nisi mediante corpore B. Virginis, de qua carnem assumpsit. Sed corpus B. Virginis totum fuit in originali peccato conceptum, ut supra dictum est (quaest. XIV. art. 3. ad 1. & quaest. XXVII. art. 2.) & ita etiam secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi, secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxia.

Respondeo dicendum, quod cum dicimus, Christum, vel carnem eius fuisse in Adam, & in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem eius ad Adam, & alios patres. Manifestum autem est quod alia fuit conditio patrum, & alia Christi: nam patres fuerunt subiecti peccato; Christus autem fuit omnino a peccato immunis.

Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit. Uno modo ut attribuamus Christo, vel carni eius conditionem quae fuit in patribus; puta si dicamus, quod Christus in Adam peccavit, quia in eo aliquo modo fuit; quod est falsum; quia non eo modo in eo fuit, ut ad Christum peccatum Adae perveniret, quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiae legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est (art. praec. ad 1. & quaest. XV. art. 1. ad 2.) Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis eius, ut scilicet quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit peccato obnoxia, ita etiam in Adam, & in aliis patribus fuerit aliqua pars corporis eius quae non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur, sicut quidam posuerunt: Quod quidem esse non potest. Primo quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam, & in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua eius carne, sicut purum ab impuro, sicut iam supra dictum est (loc. cit.) Secundo quia cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicuius hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur.

Et ideo dicendum est, quod tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia; nec fuit in eis aliquid a peccato immune, de quo postmodum corpus Christi formaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non assumpsit carnem humani generis subiectam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam: & ideo in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrit.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primitias nostrae naturae assumpsisse quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum; non autem hoc intelligitur secundum continuationem puritatis, ita scilicet quod illa caro (*a*) primi hominis conservaretur a peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

Ad tertium dicendum, quod in humana natura ante Christum erat vulnus, idest infectio originalis peccati in actu;

(*a*) *Ita cum mss. Alan. aliisque editi passim, Al.* puri.

medicina autem vulneris, non erat ibi actu, sed solum secundum virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

ARTICULUS VIII. 175

Utrum Christus in lumbis Abrahae fuerit decimatus.

III. *dist.* III. *quaest.* IV. *art.* 3. *quaest.* II. & IV. *dist.* I. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 3. *ad* 2. & *dist.* II. *quaest.* I. *art.* 2. *ad* 4.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Christus fuerit in lumbis Abrahae decimatus. Dicit enim Apostolus ad Hebr. VII. quod Levi pronepos Abrahae decimatus fuit in Abraham, quia eo decimas dante Melchisedech, adhuc Levi erat in lumbis eius. Sed similiter Christus erat in lumbis Abrahae, quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus fuit decimatus in Abraham.

2. Praeterea. Christus est ex semine Abrahae secundum carnem, quam de matre accepit. Sed mater eius fuit decimata in Abraham. Ergo pari ratione Christus.

3. Praeterea. *Illud in Abraham decimabatur quod curatione indigebat*, ut Augustinus dicit x. super Genes. ad lit. (cap. xx. a med.) Curatione autem indiget omnis caro peccato obnoxia. Cum igitur caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est (art. praec.) videtur quod caro Christi in Abraham fuerit decimata.

4. Praeterea. Hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi: nihil enim prohibet, patre alicuius Pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium eius Pontificem maiorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit maior quam Melchisedech.

Sed contra est quod Augustinus dicit in x. super Genes. ad lit. (cap. xx. a med.) quod *Christus ibi*, scilicet in Abraham, *decimatus non est*, *cuius caro inde non fervorem vulneris*, *sed materiam medicaminis traxit*.

Respondeo dicendum, quod secundum intentionem Apostoli oportet dicere, quod Christus in lumbis Abrahae non fuerit decimatus. Probat enim Apostolus, maius esse sacerdotium quod est secundum ordinem Melchisedech, sacerdotio Levitico, per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc Levi existente in lumbis eius, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus esset, eius sacerdotium non esset secundum ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideo dicendum est, quod Christus non est decimatus in lumbis Abrahae, sicut Levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet, & decimam alii tribuit, quod est perfectionis signum, inquantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quod ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum, & perfectionem alii tribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione eius qui a peccato curat. Curare autem a peccato est solius Christi: ipse enim est *agnus qui tollit peccatum mundi*, ut dicitur Ioan. I. Figuram autem eius gerebat Melchisedech, ut Apostolus probat Hebr. VII. Per hoc ergo quod Abraham Melchisedech decimas dedit, praefiguravit se velut in peccato conceptum, & omnes qui ab eo descensuri erant, ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione, quae est per Christum. Isaac autem, & Iacob, & Levi, & omnes alii sic fuerunt in Abraham, ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale peccatum contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, idest praefigurati indigere curatione, quae est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahae decimatus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quia B. Virgo fuit in originali concepta, fuit in Abraham sicut curatione indigens: & ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundum seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est (art. praec.)

Ad tertium dicendum, quod caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundum qualitatem quam ha-

habuit in suis parentibus, qui fuerunt decimati, non autem secundum qualitatem quam habet, prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

Ad quartum dicendum, quod sacerdotium Leviticum secundum carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quam in Levi. Unde per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech tamquam maiori, ostenditur sacerdotium Melchisedech, inquantum gerit figuram Christi, esse maius sacerdotio Levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spiritualem. Et ideo potest esse quod pater det decimas alicui sacerdoti, tamquam minor maiori; & tamen filius eius, si sit Pontifex, est maior illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spiritualem, quam habet a Christo.

QUAESTIO XXXII.

De conceptione Christi quoad activum principium,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi.

Secundo, utrum possit dici, quod Christus sit conceptus de Spiritu sancto.

Tertio, utrum possit dici, quod Spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem.

Quarto, utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

ARTICULUS I. 176

Utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi.

II. dist. 11. quaest. 11. art. 2. quaest. 2. & IV. cont. cap. xliii. & xlvi. & op. 11. cap. ccxxiii. & Io. xii. lec. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod efficere conceptionem Christi non debeat attribui Spiritui sancto. Quia, ut Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. iv. in fi. & cap. v.) *indivisa sunt opera Trinitatis, sicut & indivisa est Trinitatis essentia*. Sed efficere conceptionem Christi, est quoddam opus divinum. Ergo videtur quod non magis sit attribuendum Spiritui sancto quam Patri, vel Filio.

2. Praeterea. Apostolus dicit Galat. iv. 4. *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere:* quod exponens Augustinus in IV. de Trin. (cap. xx. cir. med.) dicit: „Eo utique „missum, quo factum ex muliere." Sed missio Filii attribuitur praecipue Patri, ut in prima parte habitum est (quaest. xliii. art. 8.) Ergo & conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet praecipue Patri attribui.

3. Praeterea. Proverb. ix. 1. dicitur: *Sapientia aedificavit sibi domum*. Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundum illud I. ad Corinth. 1. 24. *Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam*: domus autem huius sapientiae est corpus Christi, quod etiam dicitur templum eius, secundum illud Ioan. 11. 21. (a) *Hoc autem dicebat de templo corporis sui*. Ergo videtur quod efficere conceptionem corporis Christi debet praecipue attribui Filio. Non ergo Spiritui sancto.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1. 35. *Spiritus sanctus superveniet in te &c.*

Respondeo dicendum, quod conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata. Attribuitur tamen hoc Spiritui sancto, triplici ratione.

Primo quidem quia hoc congruit causae incarnationis, quae consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris, & Filii, ut in prima parte habitum est (quaest. xxxvii. art. 1.) Hoc autem ex maximo Dei amore provenit ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali. Unde dicitur Ioan. iii. 16. *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*.

Secundo quia hoc congruit causae incarnationis ex parte naturae assumptae. Per hoc enim datur intelligi, quod humana natura assumpta est a Filio Dei in unitatem personae, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quae Spiritui sancto attribuitur, secundum illud I. ad Corinth. xii. 4. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Unde Augustinus dicit in Enchirid. (cap. xl.) *Iste modus quo est natus Christus de Spiritu sancto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis, in ipso primo exordio naturae suae, quo esse coepit, Verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui*

(a) *Vulgata*: Ille autem dicebat.

filius hominis, & filius hominis qui Filius Dei.

Tertio quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio, ut homo ille qui concipiebatur, esset sanctus, & Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat. IV. 6. *Quoniam estis Filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, pater.* Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. I. Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii adoptivi; ita Christus per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Unde Rom. I. secundum unam Glossam (interlin.) quod praemittitur, scilicet, *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, manifestatur per id quod immediate sequitur, *Secundum Spiritum sanctificationis*, idest per hoc quod est conceptus de Spiritu sancto. Et Angelus annuntians ex hoc quod praemiserat, *Spiritus sanctus superveniet in te*, concludit: *Ideoque & quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati; secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam Patri attribuitur auctoritas respectu personae Filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi assumpsit humanam naturam; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis, quod assumitur a Filio. Nam ipse Spiritus sanctus est Spiritus Filii, secundum illud Galat. IV. 6 *Misit Deus Spiritum Filii sui*. Sicut autem virtus animae, quae est in semine, per spiritum qui in semine includitur, format corpus in generatione aliorum hominum; ita virtus Dei, quae est ipse Filius, secundum illud I. ad Corinth. I. 24. *Christum Dei virtutem*, per Spiritum sanctum corpus formavit quod assumpsit. Et hoc etiam verba Angeli demonstrant dicentis: *Spiritus sanctus superveniet in te*, quasi ad praeparandam, & formandam materiam corporis Christi; *& virtus Altissimi*, idest Christus, *obumbrabit tibi*, idest corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen Divinitatis. *Umbra enim a lumine formatur, & corpore*, ut Gregorius dicit XVIII. Moral. (cap. XII. vers. fin.) Altissimus autem intelligitur Pater, cuius virtus est Filius.

Ad secundum dicendum, quod missio refertur ad personam assumentem, quae a Patre mittitur; sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione Spiritus sancti formatur. Et ideo licet missio, & conceptio sint idem subiecto; quia tamen differunt ratione, missio attribuitur Patri, efficere autem conceptionem Spiritui sancto; sed carnem assumere attribuitur Filio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus (alius Auctor) dicit in Lib. de quaestionibus veteris, & novi Testamenti (quaest. LII.) *quaestio ista gemina ratione potest intelligi. Primum enim domus Christi Ecclesia est, quam aedificavit sibi sanguine suo. Deinde potest & corpus eius dici domus ipsius, sicut dicitur templum eius. Factum autem Spiritus sancti factum Filii Dei est propter naturae, & voluntatis unitatem.*

ARTICULUS II. 177

Utrum Christus debeat dici conceptus de Spiritu sancto.

III. dist. IV. quaest. I. art. I. quaest. 4. & IV. cont. cap. XLVI. & op. III. cap. CCXXIII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debeat dici conceptus de Spiritu sancto. Quia super illud Rom. II. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*, dicit Glossa Augustini (ord. Lib. de nat. boni cap. XXVII.) „ Attendendum, quod non ait, De ipso, „ sed Ex ipso: ex ipso enim caeli sunt, „ & terra, quia fecit ea; non autem de „ ipso, quia non de substantia sua. “ Sed Spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua. Ergo Christus non debet dici conceptus de Spiritu sancto.

2. Praeterea Principium activum, de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed Spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi: dicit enim Hieronymus (Pelagius) in expositione catholicae fidei: *Non, sicut quidam sceleratissime opinantur, Spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine; sed potentia, ac virtute Creatoris dicimus esse operatum*, idest formatum, *corpus Christi*. Non ergo debet dici, quod Christus sit conceptus de Spiritu sancto.

3. Praeterea. Nihil unum de duobus for-

formatur, nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de Virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de Spiritu sancto, videtur quod facta sit commixtio quaedam Spiritus sancti, & materiae, quam Virgo ministravit: quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de Spiritu sancto.

Sed contra est quod dicitur Matth. I. 18. *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.*

Respondeo dicendum, quod conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In Spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum Filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis; ad corpus autem eius habet habitudinem causae efficientis. Haec autem praepositio de utramque habitudinem designat; sicut cum dicimus hominem aliquem esse de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus, Christum esse conceptum *de* Spiritus sancto, hoc modo quod efficientia Spiritu sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas vero ad personam assumentem.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi, quia non est consubstantiale Spiritu sancto, non proprie potest dici de Spiritu sancto conceptum, sed magis ex Spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit in Lib. II. de Spiritus sancto (*cap.* v. ad fi.) *Quod ex aliquo est, aut ex substantia, aut ex potestate eius est: ex substantia, sicut Filius, qui a Patre est; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quomodo & in utero habuit Maria ex Spiritu sancto.*

Ad secundum dicendum, quod super hoc videtur esse quaedam diversitas Hieronymi ad quosdam alios Doctores, qui asserunt, Spiritum sanctum in conceptione Christi fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. (hom. I. in op. imperf. ad fi.) *Unigenito Dei in Virginem ingressuro, praecessit Spiritus sanctus, ut praecedente Spiritu sancto in sanctificationem, nasceretur scilicet Christus secundum corpus, Divinitate ingrediente pro semine.* Et Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. a princ.) *Obumbravit super ipsam Dei sapientia, & virtus, velut divinum semen.* Sed hoc de facili solvitur: quia secundum quod in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus, & Damascenus comparant semini Spiritum sanctum, vel etiam Filium, qui est virtus Altissimi; secundum autem quod in semine intelligitur substantia corporalis, quae in conceptione transmutatur, negat Hieronymus, Spiritum sanctum fuisse pro semine.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. xl.) non eodem modo dicitur Christus conceptus, aut natus de Spiritu sancto, & de Maria Virgine: nam de Maria Virgine materialiter, de Spiritu sancto vero effective. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

ARTICULUS III. 178

Utrum Spiritus sanctus dici debeat pater Christi secundum carnem.

III. dist. XV. *quaest.* I. *ar.* 2. *quaest.* I. *& quaest.* 2. *ad* I. *&* 4. *& in expo. lit. ad* 2. *& IV. cont. cap.* XLVII. *& opusc.* III. *cap.* CCXXIII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem. Quia secundum Philosophum in Lib. I. de generatione animalium (cap. II.) pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam. Sed B. Virgo dicitur mater Christi, propter materiam quam in conceptione eius ministravit. Ergo videtur quod etiam Spiritus sanctus possit dici pater eius, propter hoc quod fuit principium activum in conceptione ipsius.

2. Praeterea. Sicut mentes aliorum Sanctorum formantur per Spiritum sanctum; ita etiam corpus Christi est per Spiritum sanctum formatum. Sed alii Sancti propter praedictam formationem dicuntur filii totius Trinitatis, & per consequens Spiritus sancti. Videtur ergo quod Christus debeat dici filius Spiritus sancti, inquantum corpus eius est Spiritu sancto formatum.

3. Praeterea. Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundum illud Deuter. XXXII. 6. *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit te, & fecit, & creavit te?* Sed Spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est (ar. I. hu. quaest.) Ergo Spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. xl.) *Natus est Christus*

de Spiritu sancto non sicut filius, & de Maria Virgine sicut filius.

Respondeo dicendum, quod nomina paternitatis, & maternitatis, & filiationis generationem consequuntur; non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, & praecipue animalium. Non enim dicimus, quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram; sed hoc solum dicimus in animalibus, quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accipit nomen; sed solum illud quod generatur in similitudinem generantis. Unde, sicut Augustinus dicit (in Enchir. cap. XXXIX.) non dicimus, quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis, nec etiam dicimus, quod homo qui nascitur, sit filius seminis: quia nec capillus habet similitudinem hominis, nec homo qui nascitur ex semine, habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio tam in divinis, quam in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, erit etiam filiatio imperfecta: sicut in homine est quaedam similitudo Dei imperfecta, & inquantum creatus est ad imaginem Dei, & inquantum recreatus est secundum similitudinem gratiae: & ideo utroque modo potest homo dici filius Dei, & quia scilicet est creatus ad imaginem eius, & quia est ei assimilatus per gratiam.

Est autem considerandum, quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam: sicut quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, numquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini.

Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis: unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus, & iustificatus; non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei: & ideo dicitur filius eius. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de Spiritu sancto sicut de activo principio; non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo: & ideo Christus non dicitur filius Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod homines qui spiritualiter formantur a Spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis: & ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quae est secundum similitudinem gratiae, quae est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est (in cor. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS IV. 179

Utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi.

Inf. quaest. XXXIII. *art.* 4. *ad* 2. *& III. dist.* III. *quaest.* II. *art.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. ante med.) *quod Spiritus sanctus supervenit Virgini, purgans ipsam, & virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, simul autem & generativam.* Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut & quaelibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam: & sic aliqud active egit in conceptione Christi.

2. Praeterea. Omnes virtutes animae vegetabilis sunt virtutes activae, sicut Commentator dicit in II. de Anima (comment. XXXIII. & seq.) Sed potentia generativa tam in mare, quam in femina pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quam in femina active operatur ad conceptionem prolis.

3. Praeterea. Femina ad conceptionem prolis materiam ministrat, ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia, quam B. Virgo ministravit ad conceptum Christi, fuerit aliquod principium activum.

Sed contra est quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit X. super Gen. ad lit. (cap. XX. & XXI.) *corpus Christi in sola materia corporali per divinam conceptionis, formationisque rationem de Virgine assumptum est, non autem*

tem secundum aliquam rationem seminalem humanam. Ergo B. Virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, B. Virginem aliquid active operatam esse in conceptione Christi & naturali virtute, & supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt quod non esset transmutatio naturalis.

In quo decipiuntur: quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus in VIII. Physic. (tex. 29. & seq.) quod in gravibus, & levibus est principium passivum motus naturalis, & non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu: nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, & alia sit mota, quod in solis animatis contingit, ut probatur VIII. Physic.) tex. 30.)

Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret (quae est sanguis menstruus) sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in B. Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam eius virginitatem, dicunt, quod Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliae matres habent per semen resolutum.

Sed hoc non potest stare: quia cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur II. de caelo (text. 17.) natura non distingueret ad opus generationis sexum maris, & feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis, & patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae: propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris, & feminae.

Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi; sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit, ut quidam dicunt, ex quo sequitur huiusmodi potentiam activam sibi frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est, quod in ipsa conceptione Christi B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam, ut esset apta conceptui.

Ad primum ergo dicendum, quod illa conceptio tria privilegia habuit, scilicet quod esset sine peccato originali, quod esset non puri hominis, sed Dei, & hominis, item quod esset conceptio virginis: & haec tria habuit a Spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus quantum ad primum, quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, idest praeservans, ne cum peccato originali conciperet: quantum ad secundum dicit, *& virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens*, idest ut conciperet Verbum Dei: quantum autem ad tertium dicit, *simul autem & generativam*, ut scilicet manens virgo posset generare, non quidem active, sed passive, sicut aliae matres hoc consequuntur ex semine viri.

Ad secundum dicendum, quod potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativae quae est in mare. Et ideo sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur in II. Physic. (tex. 25.) ita etiam virtus generativa feminae praeparat materiam, virtus autem activa maris format materiam praeparatam.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est (in cor. art.)

QUAESTIO XXXIII.

De modo, & ordine conceptionis Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo, & ordine conceptionis Christi: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum.

Secundo, utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum.

Tertio, utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo assumptum.

Quarto, utrum conceptio illa fuerit naturalis, vel miraculosa.

A R-

ARTICULUS I. 180

Utrum corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis.

III. dist. III. *quaest.* V. *art.* 2. *& IV. cont. cap.* XLIV.

AD primum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti suae conceptionis. Dicitur enim Ioan. II. 20. *Quadraginta & sex annis aedificatum est templum hoc*: quod exponens Augustinus IV. de Trinit. (cap. V.) dicit: „ Hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit: " & in Lib. lxxxIII. Qq (quaest. LVI. in fi.) dicit: „ Non absurde de quadragintasex anni dicitur fabricatum esse templum, quod corpus eius figurabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione. " Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

2. Praeterea. Ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore Virginis ad locum generationi congruum pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus motus dividitur secundum divisionem mobilis, ut probatur in VI. Physic. (tex. 37. 38. 39.) Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Praeterea. Corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus Virginis, ut supra habitum est (quaest. XXXI. art. 5.) Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis, & caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, & aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Praeterea. Sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa: utraque enim est potentia naturalis ad vegetativam animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut & aliorum hominum corpora: dicitur enim Lucae II. 52. quod *proficiebat sapientia, & aetate*. Ergo videtur quod pari ratione formatio corporis eius, quae pertinet ad vim generativam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore, quo aliorum hominum corpora formantur.

Sed contra est quod Gregorius dicit XVIII. Moral. (cap. XXVII. inter med. & fi.) *Angelo nuntiante, & Spiritu sancto adveniente, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro.*

Respondeo dicendum, quod in conceptione corporis Christi tria est considerare: primo quidem motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo formationem corporis ex tali materia; tertio autem augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam: in quorum medio ratio conceptionis consistit: nam primum est conceptionis praeambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti: quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cuiuscumque, cuius partes successive subintrant locum. Similiter & tertium oportet esse successivum, tum quia augmentum non est sine motu locali, tum etiam quia procedit ex virtute animae iam in corpore formato operantis, quae non operatur nisi in tempore.

Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem propter virtutem agentis infinitam, scilicet Spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 1.) Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto maioris virtutis est: unde agens infinitae virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo ex parte personae Filii, cuius corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret, nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis praecessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quae non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi, & assumptum. Et per hoc dicitur ipse Filius Dei conceptus; quod aliter dici non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundum rationem illius numeri dicit perfici

perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero Virginis.

Ad secundum dicendum, quod motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptionis praeambulus.

Ad tertium dicendum, quod non est assignare ultimum instans, in quo materia illa fuit sanguis; sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur nullo interveniente medio ad primum instans in quo fuit caro Christi formata: & hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiae ad locum generationis.

Ad quartum dicendum, quod augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur; sed formatio corporis fit per potentiam generativam, non eius qui generatur, sed ipsius generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. I.) sed ex operatione Spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio, ut Spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animae Christi; quae cum sit specie conformis animae nostrae, eodem modo debuit corpus illud augmentari, sicut & alia hominum corpora augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanae naturae.

ARTICULUS II. 181

Utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti suae conceptionis.

III. dist. III. *quaest.* V. *art.* 2. *ad* 3. *& IV. cont. cap.* XLIV. *&* XLV. *ad* 2. *& opusc.* II. *cap.* CCXXIII. *&* CCXXV. *& Ioan.* I. *lect.* 15. *& cap.* II. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non fuerit animatum in primo instanti suae conceptionis. Dicit enim Leo Papa in epistola ad Iulianum (in noviss. edit. Ven. XXXV. apud Quesn. XXV. al. XI. prope fin.) *Non alterius naturae erat caro Christi quam nostra; nec alia illi quam ceteris hominibus anima est inspirata principio*. Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suae conceptionis. Ergo nec corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suae conceptionis.

2. Praeterea. Anima, sicut quaelibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam quantitatem, quantam habent corpora aliorum hominum quando animantur: alioquin si continue fuisset postmodum augmentatum, vel citius fuisset natum, vel in sua nativitate fuisset maioris quantitatis quam alii infantes: quorum primum est contra Augustinum IV. de Trinit. (cap. V.) ubi probat, eum spatio novem mensium in utero Virginis fuisse; secundum autem est contra Leonem Papam, qui in sermone Epiphaniae (IV. in eod. festo cap. III. ad fin.) dicit, quod Magi invenerunt puerum Iesum *in nullo ab humanae infantiae generalitate (a) dissimilem*. Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suae conceptionis.

3. Praeterea. Ubicumque est prius, & posterius, oportet esse plura instantia. Sed secundum Philosophum in Libro II. de generatione animalium (cap. III. cir. princ. & cap. IV. ad fin.) in generatione hominis requiritur prius, & posterius: prius enim est vivum, & postea animal, & postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti suae conceptionis.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. a med.) *Simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata anima rationali, & intellectuali*.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod conceptio ipsi Filio Dei attribuatur, ut in Symbolo confitemur dicentes, *Qui conceptus est de Spiritu sancto*, necesse est dicere, quod ipsum corpus Christi, dum conciperetur, esset a Verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra (quaest. VI. art. I. & 2.) quod Verbum Dei assumpsit corpus mediante anima, & animam mediante spiritu, idest intellectu. Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

Ad primum ergo dicendum, quod principium inspirationis animae potest considerari dupliciter. Uno modo secundum dispositionem corporis: & sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi, & corporibus aliorum hominum: sicut enim statim formato corpore alterius hominis infunditur anima, ita fuit

in

(a) *Ita mss. & editi meliori. nota cum textu S. Leonis. Al. discretum.*

in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus: & sic quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

Ad secundum dicendum, quod anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur; sed ista quantitas quamdam latitudinem habet, quia & in maiori, & in minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis, quam habet, cum primo sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectae ad quam per augmentum perveniet; ita scilicet quod maiorum hominum maiorem quantitatem corpora habent in prima animatione. Christus autem in perfecta aetate habuit decentem, & mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus eius habuit tempore quo aliorum hominum corpora animantur; minorem tamen habuit in principio suae conceptionis; sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva, ut in ea non posset ratio animati corporis conservari; cum in tali quantitate quorumdam parvorum hominum corpora animentur.

Ad tertium dicendum, quod in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus, propter hoc quod successive corpus formatur, & disponitur ad animam: unde primo tamquam imperfecte dispositum recipit animam imperfectam, & postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi propter infinitam virtutem agentis fuit perfecte dispositum in instanti: unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, idest animam rationalem.

ARTICULUS III. 182

Utrum corpus Christi in primo instanti suae conceptionis fuerit a Verbo assumptum.

III. dist. II. *quaest.* II. *art.* 3. *& dist.* III. *quaest.* v. *art.* 2. *& IV. con. cap.* xliv. & xlv.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod caro Christi prius fuerit concepta, & postmodum assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incepit. Ergo videtur quod fuerit assumpta a Verbo Dei, postquam fuit concepta.

2. Praeterea. Caro Christi fuit assumpta a Verbo Dei mediante anima rationali. Sed in termino conceptionis accepit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur iam concepta. Ergo prius fuit concepta, & postmodum assumpta.

3. Praeterea. In omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per Philosophum in IX. Metaphys. (tex. 13.) Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quae consistit in unione ad Verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit; sed primo fuit caro concepta, & postmodum assumpta.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Libro de Fide ad Petrum (cap. XVIII.) *Firmissime tene, & nullatenus dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XVI. art. 6. & 7.) proprie dicimus Deum factum esse hominem; non autem proprie dicimus, quod homo factus sit Deus: quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem praeextitit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susciperetur a Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta, antequam susciperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim praeter hypostasim Verbi Dei: quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus, Verbum Dei esse unitum humanae naturae, & omnibus partibus eius in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quod hypostasim praeexistentem humanae naturae, vel alicuius partis eius Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere, quod caro Christi prius fuerit concepta, & postmodum assumpta a Verbo Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod si caro Christi non fuisset in instanti formata, seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quod assumptum nondum esset caro, vel quod prius esset conceptio carnis quam eius assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quod in illa carne simul fuit concipi, & conceptum esse: &, sicut Augustinus (Fulgentius) dicit in Libro de Fide ad Petrum (cap. XVIII.) di-

dicimus ipsum Dei Verbum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam.

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum: nam simul dum caro illa concipitur, concepta est, & animatur.

Ad tertium dicendum, quod in mysterio incarnationis non consideratur ascensus, quasi alicuius præexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus hæreticus; sed potius consideratur ibi descensus, secundum quod perfectum Dei Verbum imperfectionem naturæ nostræ sibi assumpsit, secundum illud Ioan. VI. 38. *Descendi de cælo*.

ARTICULUS IV. 183

Utrum conceptio Christi fuerit naturalis, vel miraculosa.

III. dist. III. *quæst* II. *art.* 2. *& IV. con. cap.* XLV. *& quodlib.* VI. *quæst.* X. *& opusc.* II. *cap.* CCXXV. *usque* CCXXXII. *& Isa.* VII. *lect.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod conceptio Christi fuerit naturalis. Secundum enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus & naturalis filius hominis, sicut verus & naturalis Dei Filius. Ergo eius conceptio fuit naturalis.

2. Præterea. Nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur B. Virgini, quæ est pura creatura: dicitur enim, quod Virgo Christum concepit. Ergo videtur quod non sit miraculosa conceptio, sed naturalis.

3. Præterea. Ad hoc quod aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quod principium passivum sit naturale, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 4.) Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet (ibid.) Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

Sed contra est quod Dionysius dicit in epist. ad Caium Monachum (IV. cir. med.) *super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis: & hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in Libro de incarnatione (cap. VI. cir. med.) *multa in hoc mysterio & secundum naturam invenies, & ultra naturam.* Si enim consideremus id quod est ex parte materiæ conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale; Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activæ, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque magis iudicatur secundum formam quam secundum materiam, & similiter secundum agens quam secundum patiens; inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa, & supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur naturalis filius hominis, inquantum habet naturam humanam veram, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit; sicut cæcus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam, quam miraculose accepit.

Ad secundum dicendum, quod conceptio attribuitur Virgini Beatæ, non tamquam principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, & in eius utero est conceptio celebrata.

Ad tertium dicendum, quod principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem, quando naturali, & consueto modo movetur a principio activo proprio; sed hoc in proposito non habet locum: & ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

QUAESTIO XXXIV.

De perfectione prolis conceptæ,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de perfectione prolis conceptæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam.

Secundo, utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii.

Tertio, utrum in eodem instanti potuerit mereri.

Quarto, utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

AR-

ARTICULUS I. 184

Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam.

III. *dist.* III. *quaest.* V. *art.* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suae conceptionis. Dicitur enim I. ad Cor. XV. 46. *Non prius spirituale, sed quod animale, demum quod spirituale est.* Sed sanctificatio gratiae pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim a principio suae conceptionis Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

2. Praeterea. Sanctificatio videtur esse a peccato, secundum illud I. ad Cor. VI. 11. *Et haec quidem fuistis aliquando*, scilicet peccatores; *sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Sed in Christo numquam fuit peccatum. Ergo non convenit sibi sanctificari per gratiam.

3. Praeterea. Sicut per Verbum Dei omnia facta sunt, ita per Verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati, qui sanctificantur, Hebr. II. 11. *Qui sanctificat, & qui sanctificantur ex uno omnes.* Sed *Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, non est factum*, ut Augustinus dicit in I. de Trin. (cap. VI. parum a princ.) Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

Sed contra est quod dicitur Luc. I. 35. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*. Et Ioan. X. 36. *Quem Pater sanctificavit, & misit in mundum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. VII. art. 1.) abundantia gratiae sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa Verbi unione, secundum illud Ioan. I. 14. *Vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a patre, plenum gratiae, & veritatis.* Ostensum est autem supra (quaest. praec.) quod in primo instanti suae conceptionis corpus Christi animatum fuit, & a Verbo Dei assumptum. Unde consequens est quod in primo instanti conceptionis Christus habuerit plenitudinem gratiae sanctificantis animam, & corpus eius.

Ad primum ergo dicendum, quod ille ordo quem ponit ibi Apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spiritualem statum perveniunt. In mysterio autem incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam quam profectus humanae naturae, quasi praeexistentis in Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

Ad secundum dicendum, quod sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solum ex contrario, sed etiam ex negative, vel privative opposito; sicut album fit ex nigro, & etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur. Et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem secundum hominem factus est sanctus, quia hanc gratiae sanctitatem non semper habuit; non tamen factus est sanctus ex peccato, quia peccatum numquam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo, & non fuerit sanctus; sed negative, quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam: & ideo simul factus fuit homo, & sanctus homo. Propter quod Angelus dicit Luc. I. *Quod nascetur ex te sanctum:* quod exponens Gregorius XVIII. Moral. (cap. XXVII. inter med. & fin.) dicit: „ Ad distinctionem „ nostrae sanctitatis Iesus sanctus nascitu„ rus asseritur: nos quippe, si sancti effi„ cimur, non tamen nascimur, quia ipsa „ naturae corruptibilis conditione con„ stringimur; ille autem solus veraciter „ sanctus natus est, qui ex coniunctione „ carnalis copulae conceptus non est. “

Ad tertium dicendum, quod aliter operatur Pater creationem rerum per Filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam Verbum Dei est eiusdem virtutis, & operationis cum Deo Patre: unde Pater non operatur per Filium, sicut per instrumentum quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum Divinitatis, ut supra dictum est (quaest. XIII. art. 3.) & ideo humanitas Christi est sanctificans, & sanctificata.

ARTICULUS II. 185

Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

Veri quaest. XXIX. *art.* 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus secundum hominem non habuerit usum liberi arbitrii in pri-

mo instanti suæ conceptionis. Prius est enim esse rei quam agere, vel operari. Usus autem liberi arbitrii est quædam operatio. Cum ergo anima Christi esse inceperit in primo instanti conceptionis, ut ex prædictis patet (art. præc.) videtur esse impossibile quod in primo instanti conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

2. Præterea. Usus liberi arbitrii est electio. Electio autem præsupponit deliberationem consilii: dicit enim Philosophus in III. Ethic. (cap. III. cir. fin.) quod *electio est appetitus præconsiliati*. Ergo videtur impossibile quod in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

3. Præterea. Liberum arbitrium est facultas voluntatis, & rationis, ut in prima parte habitum est (quæst. LXXXIII. art. 3.) & ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis, & rationis, sive intellectus. Sed actus intellectus præsupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum, quæ non videntur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quod Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de Trinitate (id hab. Greg. in Registro Lib. IX. epistola LXI. a med.) *Mox ut Verbum venit in uterum, servata veritate propriæ naturæ, factum est caro, & perfectus homo*. Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis usum liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. VII. art. 12. & quæst. XIX. art. 3. & quæst. XXXIII. art. 3. ad 3.) humanæ naturæ, quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio; in qua non profecit, sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia, vel in habitu, sed in operatione. Unde in II. de Anima (tex. 5.) dicitur, quod operatio est actus secundus. Et ideo dicendum est, quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit illam operationem animæ quæ potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis, & intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim, & in instanti perficitur operatio intellectus, & voluntatis, magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle & sentire non est motus qui sit actus imperfecti (quod successive perficitur) sed est actus iam perfecti, ut dicitur in III. de Anima (tex. 28.) Et ideo dicendum est, quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

Ad primum ergo dicendum, quod esse est prius natura quam agere; non tamen est prius tempore, sed simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens; sicut ignis simul dum generatur, incipit calefacere, & illuminare; sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem; illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod simul cum terminatur consilium, vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primo habent certitudinem de eligendis, & ideo non statim eligunt. Ex quo patet quod deliberatio consilii non præexigitur ad electionem, nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suæ conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiæ sanctificantis, ita habuit plenitudinem veritatis cognitæ, secundum illud (Ioan. I. 14.) *Plenum gratiæ, & veritatis*. Unde quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

Ad tertium dicendum, quod intellectus Christi secundum scientiam infusam poterat intelligere, etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est (quæst. XI. art. 1. ad 2. & art. 2.) Unde poterat in eo esse operatio voluntatis, & intellectus absque operatione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suæ conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus: quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in Lib. II. de gener. animal. (cap. III. a princ. & cap. IV. a med.) Unde cum Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit animam rationalem, formato iam, & organizato corpore eius, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

ARTICULUS III. 186

Utrum Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis mereri potuerit.

III. *diſt.* XXIII. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* 3. *&* *diſt.* XIV. *art.* 3. *quæſt.* 6. *&* *diſt.* XVIII. *art.* 3. *&* 5. *cap.* *&* *ver. quæſt.* XXIX. *art.* 8. *&* *opuſc.* II. *cap.* CCXIII. *&* CCXIV.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim ſe habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed diabolus in primo inſtanti ſuæ creationis non potuit peccare, ut in prima parte habitum eſt (quæſt. lxiii. art. 5.) Ergo neque anima Chriſti in primo inſtanti ſuæ creationis, quod fuit primum inſtans conceptionis Chriſti, potuit mereri.

2. Præterea. Illud quod homo habet in primo inſtanti ſuæ conceptionis, videtur ei eſſe naturale, quia hoc eſt ad quod terminatur ſua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, ut patet ex his quæ dicta ſunt in ſecunda parte (1. 2. quæſt. xxiv. art. 1. ad 3. & 2. 2. quæſt. clviii. art. 2. ad 1.) Ergo videtur quod uſus liberi arbitrii, quem Chriſtus habuit ſecundum hominem in primo inſtanti ſuæ conceptionis, non fuerit meritorius.

3. Præterea. Id quod ſemel aliquis meruit, iam fecit quodammodo ſuum: & ita non videtur quod iterum poſſit illud mereri, quia nullus meretur quod ſuum eſt. Si ergo Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis meruerit, ſequitur quod poſtea nihil meruerit: quod patet eſſe falſum. Non ergo Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis meruit.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Exod. (ſeu Paterius inter op. Greg. cap. xl. ante med.) *Non habuit omnino Chriſtus iuxta animæ meritum, quo potuiſſet proficere*. Potuiſſet autem proficere in merito, ſi in primo inſtanti ſuæ conceptionis non meruiſſet. Ergo in primo inſtanti ſuæ conceptionis meruit Chriſtus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis ſanctificatus fuit per gratiam. Eſt autem duplex ſanctificatio: una quidem adultorum, qui ſecundum proprium actum ſanctificantur; alia autem puerorum, qui non ſanctificantur ſecundum proprium actum fidei, ſed ſecundum fidem parentum, vel Eccleſiæ. Prima autem ſanctificatio eſt perfectior quam ſecunda; ſicut actus eſt perfectior quam habitus, & quod eſt per ſe, eo quod eſt per aliud. Cum ergo ſanctificatio Chriſti fuerit perfectiſſima (quia ſic ſanctificatus eſt ut eſſet aliorum ſanctificator) conſequens eſt quod ipſe ſecundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit ſanctificatus: qui quidem motus liberi arbitrii eſt meritorius. Unde conſequens eſt quod in primo inſtanti ſuæ conceptionis Chriſtus meruerit.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non eodem modo ſe habet ad bonum, & malum. Nam ad bonum ſe habet per ſe, & naturaliter; ad malum autem ſe habet per modum defectus, & præter naturam. Sicut autem Philoſophus dicit in II. de cælo (tex. 18.) poſterius eſt quod eſt præter naturam, eo quod eſt ſecundum naturam: quia id quod eſt præter naturam, eſt quædam exciſio ab eo quod eſt ſecundum naturam. Et ideo liberum arbitrium creaturæ in primo inſtanti creationis poteſt moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, ſi tamen natura ſit integra. (*a*)

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod homo habet in principio ſuæ creationis, ſecundum communem naturæ curſum, eſt homini naturale. Nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio ſuæ creationis aliquod beneficium gratiæ a Deo conſequatur. Et hoc modo anima Chriſti in principio ſuæ creationis conſecuta eſt gratiam, qua poſſet mereri: & ea ratione gratia illa ſecundum quamdam ſimilitudinem dicitur fuiſſe illi homini naturalis, ut patet per Auguſtinum in Enchir. (cap. xl.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet idem eſſe alicuius ex diverſis cauſis: & ſecundum hoc Chriſtus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo inſtanti ſuæ conceptionis, potuit etiam poſterioribus actibus, & paſſionibus mereri, non quidem ut eſſet ſibi magis debita, ſed ut ſibi ex pluribus cauſis deberetur.

AR-

(a) *Ita cum mſſ. editi omnes. Medices addit* ſicut erat natura quam Chriſtus aſſumpſit.

ARTICULUS IV. 187

Utrum Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis.

Locis sup. art. 3. adductis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis. Meritum enim præcedit præmium, sicut & culpa pœnam. Sed Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sicut dictum est (art. præc.) Cum ergo status comprehensoris sit principale præmium, videtur quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non fuerit comprehensor.

2. Præterea. Dominus dicit Luc. ult. 26. *Hæc oportuit Christum pati, & ita intrare in gloriam suam.* Sed gloria pertinet ad statum comprehensoris. Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suæ conceptionis, quando adhuc nullam sustinuerat passionem.

3. Præterea. Illud quod non convenit nec homini, nec Angelo, videtur esse proprium Deo; & ita non convenit Christo, secundum quod homo. Sed semper esse beatum non convenit nec homini, nec angelo: si enim fuissent conditi beati, postmodum non peccassent. Ergo Christus, secundum quod homo, non fuit beatus in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod dicitur in Psal. LXIV. 5. *Beatus quem elegisti, & assumpsisti*: quod secundum Glossam (ord. Aug.) refertur ad humanam naturam Christi, *quæ assumpta est a Verbo Dei in unitatem personæ*. Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura a Verbo Dei in unitatem personæ. Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundum quod homo, fuit beatus; quod est esse comprehensorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. præc.) non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualem tantum absque actu: accepit enim gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est (quæst. VII. art. 9. 10. & 12.) Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiæ comprehensoris. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis accepit non solum tantam gratiam, quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus maiorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuerit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius ceteris creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XIX. art. 3.) Christus non meruit gloriam animæ, secundum quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Christus, ex hoc quod fuit Deus, & homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid præ ceteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus.

QUAESTIO XXXV.

De nativitate Christi,

in octo articulos divisa.

COnsequenter post Christi conceptionem agendum est de eius nativitate: & primo quantum ad ipsam nativitatem; secundo quantum ad nativitatis manifestationem.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum nativitas sit naturæ, vel personæ.

Secundo, utrum Christo sit attribuenda alia nativitas præter æternam.

Tertio, utrum secundum nativitatem temporalem B. Virgo sit mater eius.

Quarto, utrum debeat dici mater Dei.

Quinto, utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei Patris, & Virginis matris.

Sexto de modo nativitatis.

Septimo de loco.

Octavo de tempore nativitatis.

ARTICULUS I. 188

Utrum nativitas sit naturæ, vel personæ.

III. dist. VIII. art. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod nativitas naturæ conveniat magis quam personæ. Dicit enim Augustinus (Fulgentius) in Libro de fide ad Petrum (cap. II. parum ante med.) *Natura æterna, atque divina non posset conci-*

pi, & nasci ex humana natura, nisi secundum veritatem humanæ naturæ. Si igitur divinæ naturæ convenit concipi, & nasci ratione humanæ naturæ, multo magis convenit humanæ naturæ.

2. Præterea. Secundum Philosophum V. Metaph. (tex. 5.) *nomen naturæ a nascendo sumptum est*. Sed denominationes fiunt secundum similitudinis convenientiam. Ergo videtur quod nativitas magis pertineat ad naturam quam ad personam.

3. Præterea. Illud proprie nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incepit esse persona Christi, sed eius humana natura. Ergo videtur quod nativitas proprie pertineat ad naturam, non ad personam.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. III. & VI.) *Nativitas hypostasis est, non naturæ*.

Respondeo dicendum, quod nativitas potest attribui alicui dupliciter: uno modo sicut subiecto; alio modo sicut termino. Sicut subiecto quidem, attribuitur ei quod nascitur: hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie est rei subsistentis: nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum, quia ea aliquid est; persona autem, vel hypostasis significatur per modum subsistentis; natura autem significatur per modum formæ, qua aliquid subsistit.

Et ideo nativitas, tamquam subiecto nascenti, proprie attribuitur personæ, vel hypostasi, non naturæ; sed sicut termino attribuitur nativitas naturæ. Terminus enim generationis, & cuiuslibet nativitatis est forma: natura autem per modum formæ significatur. Unde nativitas dicitur esse via in naturam, ut patet per Philosophum II. Physic. (tex. 14.) terminatur enim naturæ intentio ad formam, seu naturam speciei.

Ad primum ergo dicendum, quod propter identitatem quæ in divinis est inter naturam & hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona, vel hypostasi. Et secundum hoc dicit Augustinus, naturam divinam esse conceptam, & natam, quia scilicet persona Filii est concepta, & nata secundum humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod nullus motus, seu mutatio denominatur a subiecto quod movetur, sed a termino motus, a quo speciem habet: & propter hoc nativitas non denominatur a persona quæ nascitur, sed a natura, ad quam nativitas terminatur.

Ad tertium dicendum, quod natura, proprie loquendo, non incipit esse; sed magis persona incipit esse in aliqua natura: quia, sicut dictum est (in corp. ar.) natura significatur ut quo aliquid est, persona autem significatur ut quæ habet esse subsistens.

ARTICULUS II. 189

Utrum attribuenda sit Christo aliqua nativitas temporalis.

II. dist. XIV. quæst. I. art. 2. ad 4. & III. dist. VIII. art. 4. quæst. I. & de unic. art. I. ad 16.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. Nasci enim est velut quidam motus rei non extantis, antequam nascatur, *(a) id agens beneficio nativitatis, ut sit* Sed Christus ab æterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

2. Præterea. Illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona Filii Dei ab æterno fuit perfecta. Non ergo indiget temporali nativitate: & ita videtur quod non sit temporaliter natus.

3. Præterea. Nativitas proprie personæ convenit. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo in Christo est tantum una nativitas.

4. Præterea. Quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed hæc videtur esse falsa, *Christus est bis natus*: quia nativitas eius qua de Patre est natus, interruptionem non patitur, cum sit æterna; quod tamen requiritur ad hoc adverbium *bis*: ille enim dicitur bis currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quod in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap VII. in med.) *Confitemur duas Christi nativitates, unam, quæ est ex Patre, æternam; & unam, quæ est in ultimis temporibus, propter nos*.

Re-

(a) *Ita cum mss. editi melioris notæ. Nicolaius* idest agens. *Garcia* indigens.

Respondeo dicendum, quod, ficut dictum eft (art. præc.) natura comparatur ad nativitatem ficut terminus ad motum, vel mutationem. Motus autem diverfificatur fecundum diverfitatem terminorum, ut patet per Philofophum in V. Phyfic. (tex. 41. & feq.) In Chrifto autem funt duæ naturæ, divina fcilicet, & humana: quarum unam accepit ab æterno a Patre, alteram accepit temporaliter a matre. Et ideo neceffe eft attribuere Chrifto duas nativitates, unam qua æternaliter natus eft a Patre, aliam qua temporaliter natus eft a matre.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit obiectio cuiufdam Feliciani hæretici, quam Auguftinus in Lib. contra Felicianum (cap. XII.) fic folvit. *Fingamus*, inquit, *ficut plerique volunt, effe in mundo animam generalem, quæ fic ineffabili motu femina cuncta vivificet, ut non fit concreta cum genitis, fed vitam præftet ipfa gignendis: nempe cum hæc in uterum, paffibilem materiam ad ufus fuos formatura, pervenerit, unam facit fecum effe perfonam eius rei quam non eamdem conftat habere fubftantiam; & fit operante anima, & patiente materia, ex duabus fubftantiis unus homo: ficque animam nafci fatemur ex utero; non quia antequam nafceretur, quantum ad fe attinet, ipfa penitus non fuiffet. Sic ergo, immo fublimius natus eft de matre Filius Dei fecundum hominem, eo pacto quo cum corpore nafci docetur & animus, non quia utriufque fit una fubftantia, fed quia ex utraque fit una perfona. Non tamen ab initio carnis incepiffe dicimus Dei Filium, ne temporalem credat aliquis Deitatem; non ab æterno Filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, fed quamdam eum fufcepiffe putemus imaginem.*

Ad fecundum dicendum, quod hæc fuit ratio Neftorii, quam folvit Cyrillus in quadam epiftola (quæ hab. in Conc. Ephef. part. I. cap. VIII. in med.) dicens: *Non dicimus, quod Filius Dei indiguerit neceffario propter fe fecunda nativitate, poft eam quæ ex Patre eft: eft enim fatuum, & indoctum, exiftentem ante omnia fæcula, & confempiternum Patri indigere dicere initio, ut fit fecundo. Quoniam autem propter nos, & propter noftram falutem uniens fibi fecundum fubfiftentiam quod eft humanum, proceffit ex muliere, ob hoc dicitur nafci carnaliter.*

Ad tertium dicendum; quod nativitas eft perfonæ ut fubiecti, naturæ autem ut termini: Poffibile eft autem uni fubiecto plures transmutationes ineffe; quas tamen neceffe eft fecundum terminos variari: quod tamen non dicimus, quafi æterna nativitas fit tranfmutatio, aut motus, fed quia fignificatur per modum mutationis, aut motus.

Ad quartum dicendum, quod Chriftus poteft dici bis natus fecundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus; ita poteft dici bis nafci qui femel nafcitur in æternitate, & femel in tempore: quia æternitas, & tempus multo magis differunt quam duo tempora; cum tamen utrumque defignet menfuram durationis.

ARTICULUS III. 190

Utrum fecundum temporalem Chrifti nativitatem B. Virgo poffit dici mater eius.

III. dift. III. quæft. II. art. I. & 2. & dift. IV. quæft. II. art. 2. & IV. cont. cap. XXXV. n. 4. & XLV. & opufc. II. cap. CCXXI. & CCXXII. & opufc. LX. cap. III.

Ad tertium fic proceditur. Videtur quod fecundum temporalem nativitatem Chrifti B. Virgo non poffit dici mater eius. Ut enim fupra dictum eft (quæft. XXXII. art. 4.) B. Virgo Maria nihil active in generatione Chrifti operata eft, fed folam materiam miniftravit. Sed hoc non videtur fufficere ad rationem matris; alioquin lignum diceretur effe mater lecti, aut fcamni. Ergo videtur quod B. Virgo non poffit dici mater Chrifti.

2. Præterea. Chriftus ex B. Virgine miraculofe natus eft. Sed miraculofa generatio non fufficit ad rationem maternitatis, vel filiationis: non enim dicimus, Evam fuiffe filiam Adæ. Ergo videtur quod nec Chriftus debeat dici filius B. Virginis.

3. Præterea. Ad matrem pertinere videtur decifio feminis. Sed, ficut Damafcenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. II. cir. med. & cap. VII.) *corpus Chrifti non feminaliter, fed conditive a Spiritu fancto formatum eft*. Ergo videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Chrifti.

Sed contra eft quod dicitur Matth. I. 17. *Chrifti generatio fic erat: Cum ef-*

set desponsata mater Iesu Maria Ioseph &c.

Respondeo dicendum, quod B. Virgo est vera, & naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est (quaest. v. art. 2.) corpus Christi non est de caelo allatum, sicut Valentinus haereticus posuit, sed de Virgine matre sumptum, & ex purissimis sanguinibus eius formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supradictis patet (quaest. xxxi. art. 5.) Unde B. Virgo vere est mater Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xxxii. art. 3.) paternitas, sive maternitas, & filiatio, non competunt in quacumque generatione, sed in sola generatione viventium. Et ideo si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis, & filiationis, sed solum in generatione viventium, quae proprie nativitas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in Lib. III. (orth. Fid cap. VII. cir. med.) *nativitas temporalis, qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, quoniam natus est homo ex muliere, & tempore conceptionis debito; super nos autem, quoniam non ex semine, sed ex Spiritu sancto, & sancta Virgine supra legem conceptionis*. Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis; sed ex parte operationis Spiritus sancti fuit miraculosa. Unde B. Virgo est vera, & naturalis mater Christi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xxxii. art. 4.) resolutio seminis feminae non pertinet ad necessitatem conceptus: & ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

ARTICULUS IV. 191

Utrum B. Virgo debeat dici mater Dei.

III. dist. IV. *quaest.* II. *art.* 3. *& IV. cont. cap.* XXXIV. XLIII. *&* XLV. *fin. & opusc.* II. *cap.* CCXXI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Dei. Non enim dicendum est circa divina mysteria nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed numquam in sacra Scriptura legitur, quod sit mater, aut genitrix Dei, sed quod sit mater Christi, vel mater pueri, ut patet Matth. I. Ergo non est dicendum, quod beata Virgo sit mater Dei.

2. Praeterea. Christus dicitur Deus secundum divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex Virgine. Ergo B. Virgo non est dicenda mater Dei.

3. Praeterea. Hoc nomen *Deus* communiter praedicatur de Patre, & Filio, & Spiritu sancto. Si ergo B. Virgo est mater Dei, videtur sequi quod B. Virgo sit mater Patris, & Filii, & Spiritus sancti: quod est inconveniens. Non ergo B. Virgo debet dici mater Dei.

Sed contra est quod in capitulis Cyrilli approbatis in Ephesina Synodo (par. I. cap. XXVI. anathem. I.) legitur: *Si quis non confitetur Deum esse secundum veritatem Emmanuelem, & propter hoc Dei genitricem sanctam Virginem (genuit enim carnaliter carnem factum Dei Verbum;) anathema sit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. XVI. art. I.) omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturae. Cum autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, sicut supra dictum est (quaest. II. art. 2. & 3.) manifestum est quod hoc nomen *Deus* potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam, & divinam. Et ideo quicquid convenit divinae naturae, vel humanae, potest attribui illi personae, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem, & nasci personae attribuitur, & hypostasi, secundum naturam illam in qua concipitur, & nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut praedictum est (quaest. XXXIII. art. 3.) consequens est quod vere possit dici Deum esse conceptum, & natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicuius mater quod eum concepit, & genuit. Unde consequens est quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset, B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni, & nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae, vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius.

rius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde hæreticum est negare, B. Virginem esse matrem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit obiectio Nestorii: quæ quidem solvitur ex hoc quod licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum, quod B. Virgo sit mater Dei; invenitur tamen expresse in Scriptura quod Iesus Christus est verus Deus, ut patet I. Ioan. ult. & quod B. Virgo est mater Iesu Christi, ut patet Matth. 1. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturæ quod sit mater Dei. Dicitur etiam Rom. IX. 5. quod ex Iudæis est *secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula*. Non autem est ex Iudæis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in sæcula, est vere natus ex B. Virgine sicut ex sua matre.

Ad secundum dicendum, quod illa est obiectio Nestorii. Sed Cyrillus in quadam epistola contra Nestorium (quæ hab. in Concilio Ephes. par. 1. cap. 11. num. 12.) eam solvit, sic dicens: *Sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur, & tamquam unum reputatur; & si voluerit quispiam dicere, quod est genitrix carnis, non tamen & animæ genitrix, nimis superflue loquitur: tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi: natum est enim ex Dei Patris substantia Dei Verbum; quia vero carnem assumpsit, necessarium est confiteri, quod natum est secundum carnem ex muliere*. Dicendum est ergo, quod B. Virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater Divinitatis, sed quia personæ habentis Divinitatem, & humanitatem est mater secundum humanitatem.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *Deus* quamvis sit commune tribus personis, tamen supponit quandoque pro sola persona Patris, quandoque pro sola persona Filii, vel Spiritus sancti, ut supra habitum est (quæst. XVI. art. 1. & 2.) Et ita cum dicitur, *Beata Virgo est mater Dei*, hoc nomen *Deus* supponit pro sola persona Filii incarnata.

ARTICULUS V. 192

Utrum in Christo sint duæ filiationes.

III. dist. VIII. *art.* 5. *& quol.* 1. *art.* 2. *& quol.* IX. *quæst.* II *art.* 3. *& op.* II. *cap.* CCXI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint duæ filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duæ nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duæ filiationes.

2. Præterea. Filiatio qua quis dicitur filius alicuius ut matris, vel patris, dependet aliqualiter ab ipso: quia esse relationis est ad aliud aliqualiter se habere: unde & interempto uno relativorum, interimitur aliud. Sed filiatio æterna, qua Christus est Filius Dei Patris, non dependet a matre, quia nullum æternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione æterna. Aut ergo nullo modo est filius eius, quod est contra prædicta (art. præc.) aut oportet quod sit filius eius quadam alia filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

3. Præterea. Unum relativorum ponitur in definitione alterius: ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum & idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quod una & eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius Patris æterni, & matris temporalis; qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione Christus dici filius Patris, & matris. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit in Lib. III. (orth. Fid. cap. XIII.) ea quæ sunt naturæ, multiplicantur in Christo, non autem ea quæ sunt personæ. Sed filiatio maxime pertinet ad personam: est enim proprietas personalis, ut patet ex his quæ in I. parte dicta sunt (quæst. XL. art. 2. 3. & 4.) Ergo in Christo est una tantum filiatio.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quæ est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut & duas nativitates. Alii vero attendentes ad subiectum filiationis, quod est persona, vel hypostasis Filii, ponunt in Christo unam tantum filia-

liationem, sicut & unam hypostasim, vel personam.

Unitas enim relationis, vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam, vel subiectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem, & aliam qua referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem, & matrem, propter unitatem causae: eadem enim nativitate homo nascitur ex patre, & matre; unde eadem relatione ad utrumque refertur: & eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, & de domino qui gubernat diversos subiectos eadem potestate. Si vero sint causae diversae specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in Grammatica, & aliorum in Logica, alia est ratio magisterii utriusque: & ideo relationibus diversis unus & idem homo potest esse magister vel diversorum, vel eorumdem, secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures secundum diversas causas, eiusdem tamen speciei; sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus: unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie: & quia plures formae eiusdem speciei non possunt simul inesse eidem subiecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali; secus autem esset, si esset pater unius generatione naturali, & alterius per adoptionem.

Manifestum autem est quod non una & eadem nativitate Christus est natus ex Patre ab aeterno, & ex matre ex tempore; nec nativitas est unius speciei. Unde quantum ad hoc, oporteret dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem, & aliam aeternam. Sed quia subiectum filiationis non est natura, aut pars naturae, sed solum persona, vel hypostasis; in Christo autem non est hypostasis, vel persona, nisi aeterna; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quae sit in hypostasi aeterna. Omnis autem relatio quae ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo aeterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est (quaest. XIII. art. 7.) Et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem.

Et sic, quantum ad aliquid, utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes secundum dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subiectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum aeternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio aeterna. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quae cointelligitur relationi maternitatis ad Christum; sicut etiam Deus dicitur Dominus relatione quae cointelligitur reali relationi qua creatura subiicitur Deo: & quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subiectione creaturae ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subiectum huiusmodi filiationis capax: quod quidem esse non potest: ipsum enim suppositum aeternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est (in cor. art.) Nec potest dici, quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanae naturae, sicut etiam & temporalis nativitatis: quia oporteret naturam humanam aliqualiter esse subiectam filiationi, sicut est aliqualiter subiecta nativitati: cum enim Aethiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod Aethiopis dens sit albedinis subiectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis: quia haec relatio directe respicit personam.

Ad secundum dicendum, quod filiatio aeterna non dependet a matre temporali; sed huic filiationi aeternae cointelligitur quidam respectus temporalis dependens a matre, secundum quem Christus dicitur filius matris.

Ad tertium dicendum, quod, unum, & ens se consequuntur, ut dicitur in IV. Metaphys. (tex. 3.) Et ideo sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili, & scientia Philos. dicit in V. Metaph. (tex. 20.) ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte au-

autem alterius extremi sunt multæ relationes: sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis, & alia maternitatis; quæ sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, & alia mater est generationis principium. Si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis (puta cum multi simul trahunt navem,) in omnibus esset una & eadem relatio. Ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, inquantum correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est una tantum filiatio realis, quæ respicit patrem æternum; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

ARTICULUS VI. 193

Utrum Christus fuerit natus sine dolore matris.

2. 2. *quæst.* clxiv. *art.* 2. *ad* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundum illud Genes. II. 17. *Quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini*; ita etiam dolor partus, secundum illud Gen. III. 16. *In dolore paries filios*. Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quod pari ratione eius partus esse debuerit cum dolore.

2. Præterea. Finis proportionatur principio. Sed finis vitæ Christi fuit cum dolore, secundum illud Isa. LIII. 4. *Vere dolores nostros ipse tulit*. Ergo videtur quod etiam in sua nativitate fuerit dolor partus.

3. Præterea. In Libro de ortu Salvatoris narratur, quod ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt; quæ videntur esse necessariæ parienti propter dolorem. Ergo videtur quod B. Virgo peperit cum dolore.

Sed contra est quod Augustinus (alius Auctor) dicit in serm. de Nativit. alloquens Virginem matrem: *Nec in conceptione*, inquit, *inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore*.

Respondeo dicendum, quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem supra (quæst. XXVIII. art. 2.) quod Christus est egressus ex clauso utero matris; & sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio; sed fuit ibi maxima iucunditas ex hoc quod homo Deus est natus in mundum, secundum illud Isa. XXXV. 2. *Germinans germinabit, sicut lilium, & exultabit lætabunda, & laudans*.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. III. postquam dictum est, *In dolore paries*, subditur: *Et sub viri potestate eris*. Sed, sicut dicit Augustinus (alius Auctor) in serm. de assumpt. B. Virginis, *ab hac sententia excipitur Virgo mater Dei; quæ quia sine peccati colluvione, & sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolore genuit, & sine integritatis violatione, pudore virginitatis integro permansit*. Christus autem mortem suscepit spontanea voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiæ, quia ipse mortis debitor non erat.

Ad secundum dicendum, quod sicut Christus moriendo destruxit mortem nostram; ita suo dolore nos a doloribus liberavit: & ideo mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quod mater eius pareret cum dolore.

Ad tertium dicendum, quod Luc. 2. dicitur, quod B. Virgo ipsum puerum, quem pepererat, pannis involvit, & posuit in præsepio. Et ex hoc ostenditur narratio illius Libri, qui est apocryphus, esse falsa. Unde Hieronymus dicit contra Helvidium (cap. IV. in fi.) *Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit; & mater, & obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, & posuit in præsepio: quæ sententia apochryphorum deliramenta convincit*.

ARTICULUS VII. 194

Utrum Christus debuerit in Bethlehem nasci.

Inf. quæst. XLVI. *art.* 10. *ad* 1. *& Mat.* 11. *& opusc.* LX. *cap.* 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit in Bethlehem

lehem nasci. Dicitur enim Isa. II. 3. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Hierusalem*. Sed Christus est vere Verbum Dei. Ergo de Hierusalem debuit prodire in mundum.

2. Præterea. Matt. II. dicitur scriptum esse de Christo, quod *Nazarenus vocabitur*: quod sumitur ex eo quod scribitur Isa. XI. I. *Flos de radice eius ascendet*; Nazareth enim flos interpretatur. Sed maxime aliquis denominatur a loco suæ nativitatis. Ergo videtur quod in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus, & nutritus.

3. Præterea. Ad hoc Dominus natus est in mundo, ut veritatis fidem annunciaret, secundum illud Io. XVIII. 37. *In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed hoc facilius fieri potuisset, si natus fuisset in civitate Romana, quæ tunc dominatum orbis habebat: unde & Paulus Romanis scribens dicit Rom. I. 8. *Fides vestra annuntiatur in universo mundo*. Ergo videtur quod non debuerit in Bethlehem nasci.

Sed contra est quod dicitur Mich. V. 2. *Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Iuda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel*.

Respondeo dicendum, quod Christus in Bethlehem nasci voluit, duplici ratione. Primo quidem, quia *factus est ex semine David secundum carnem*, ut dicitur Rom. I. 3. cui etiam facta fuerat repromissio specialis de Christo, secundum illud II. Reg. XXIII. I. *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Iacob*. Et ideo in Bethlehem, de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur: & hoc designat Evangelista dicens Luc. II. *Eo quod esset de domo & familia David*. Secundo quia, ut Gregorius dicit in hom. (VIII. in Evang. parum a princ.) *Bethlehem domus panis interpretatur. Ipse autem Christus est qui ait: Ego sum panis vivus, qui de cælo descendi*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Hierusalem elegit, ut in ea sedem regni constitueret, & templum Dei ibi ædificaret; & sic Hierusalem elegit, ut esset civitas simul regalis, & sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi, & eius regnum præcipue consummatum est in eius passione. Et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, Hierusalem vero passioni. Similiter etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui gloriantur de hoc quod ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam præcipue volunt honorari. Christus autem e converso in civitate ignobili nasci voluit, & in civitate nobili pati opprobrium.

Ad secundum dicendum, quod Christus florere voluit secundum virtuosam conversationem, non secundum carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit, & nutriri, in Bethlehem autem voluit quasi peregre nasci: quia, ut Gregorius dicit (loc. sup. cit.) *per humanitatem, quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam*: & etiam, ut Beda dicit (cap. V. in Luc.) *in diversorio loco egebat, ut nobis multas mansiones in domo Patris sui præpararet*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in quodam serm. Ephes. Conc. (qui est Theodoti Ancyr. & hab. in eo Conc. par. III. cap. IX.) *si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium, mutationem orbis terrarum putarent; si filius fuisset Imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum, pauperculam elegit matrem, & pauperiorem patriam*. Elegit autem *Deus infirma mundi, ut confundat fortia*, sicut dicitur I. ad Corinth. I. 27. Et ideo ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quæ caput mundi erat, etiam caput Ecclesiæ suæ statuit in signum perfectæ victoriæ, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundum illud Isai. XXVI. 5. *Civitatem sublimem humiliabit .... & conculcabit eam pes pauperis*, scilicet Christi, *gressus egenorum*, idest Apostolorum Petri, & Pauli.

ARTICULUS VIII. 195

Utrum Christus fuerit tempore congruo natus.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit congruo tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis præcepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. II. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus.

2. Præterea. Promissiones de Christo nascituro Gentilibus non fuerant factæ, secundum illud Rom. IX. 4. *Quorum sunt*

pro-

promissa. Sed Christus natus est tempore quo Rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth. II. 1. *Cum natus esset Iesus in diebus Herodis Regis*. Ergo videtur quod non fuerit congruo tempore natus.

3. Praeterea. Tempus praesentiae Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi: unde ipse dicit Ioan. IX. 4. *Me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est*. Sed in aestate sunt dies longiores, quam in hieme. Ergo cum natus fuerit in profundo hiemis, idest VIII. kalendas Ian. videtur quod non fuerit convenienti tempore natus.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV. 4. *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege*.

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter Christum, & alios homines, quod alii homines nascuntur subiecti necessitati temporis; Christus autem, tamquam dominus, & conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut & matrem, & locum. Et quia *quae a Deo sunt, ordinata sunt*, (Rom. XIII. 1.) & convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur,

Ad primum ergo dicendum, quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo sicut mortalitatem nostram suscepit, ut nos ad vitam reduceret; ita, ut Beda dicit (cap. V. in Luc.) *eo tempore dignatus est incarnari quo mox natus censu Caesaris adscriberetur, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur*. Tempore etiam illo quo totus orbis sub uno Principe vivebat, maxima pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, *qui est pax nostra, faciens utraque unum*, ut dicitur Ephes. II. 14. Unde Hieronymus dicit super Isa. (sup. illud cap. II. *Non levabit gens* &c.) *Veteres si revolvamus historias, inveniemus usque ad vigesimum octavum annum Caesaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam; orto autem Domino, omnia bella cessaverunt*, secundum illud Isa. II. 4. *Non levabit gens contra gentem gladium*. Congruebat etiam ut in illo tempore, quo unus Princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat congregare suos in unum, ut esset *unum ovile, & unus pastor*, ut dicitur Ioan. X. 16.

Ad secundum dicendum, quod ideo Christus Regis alienigenae tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Iacob dicentis Genes. penult. 10. *Non auferetur sceptrum de Iuda, & dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est*: quia, ut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. 2. in op. imperf. parum a princ.) *quamdiu Iudaica gens sub Iudaicis Regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, Prophetae mittebantur ad remedium eius; nunc autem quando lex Dei sub potestate Regis iniqui tenebatur, nascitur Christus; quia magna, & desperabilis infirmitas medicum artificiosiorem quaerebat*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in Lib. de Qq. vet. & novi Testam. (quaest. LIII.) *tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere*; ut ostenderetur quod ipse venerat, ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc. I. 79. *Illuminare his qui in tenebris, & in umbra mortis sedent*. Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

QUAESTIO XXXVI.

De manifestatione Christi nati, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta.

Secundo, utrum debuerit aliquibus manifestari.

Tertio, quibus manifestari debuerit.

Quarto, utrum debuerit ipse se manifestare, vel potius manifestari per alios.

Quinto, per quae alia manifestari debuerit.

Sexto de ordine manifestationum.

Septimo de stella, per quam manifestata fuit eius nativitas.

Octavo de veneratione Magorum, qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt.

ARTICULUS I. 196

Utrum nativitas Christi debuerit esse omnibus manifesta.

Inf. quaest. XXXIX. *art.* 8. *ad* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta. Impletio enim promissioni debet respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in Psal. XLIX. 3. *Deus manifeste veniet:* venit autem per carnis nativitatem. Ergo videtur quod eius nativitas debuerit esse toti mundo manifesta.

2. Praeterea. I. ad Timoth. I. 15. dicitur: *Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere.* Sed hoc non fit, nisi inquantum eis gratia Christi manifestatur, secundum illud Tit. II. 11. *Apparuit gratia Dei, & Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem, & saecularia desideria, sobrie, & pie, & iuste vivamus in hoc saeculo.* Ergo videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

3. Praeterea. Deus super omnia pronior est ad miserendum, secundum illud Ps. CXLVI. 9. *Miserationes eius super omnia opera eius.* Sed in secundo adventu, quo *iustitias iudicabit*, veniet omnibus manifestus, secundum illud Matth. XXIV. 27. *Sicut fulgur exit ab Oriente, & paret usque in Occidentem; ita erit adventus Filii hominis.* Ergo multo magis primus adventus, quo natus est in mundo secundum carnem, debuit esse omnibus manifestus.

Sed contra est quod dicitur Isa. XLV. 15. *Vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel salvator*: & Isa. LIII. 3. *Quasi absconditus est vultus eius, & despectus.*

Respondeo dicendum, quod nativitas Christi non debuit esse communiter omnibus manifesta. Primo quidem quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quae per crucem eius peracta est: quia, ut dicitur I. ad Corinth. II. 8. *si cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent.* Secundo quia hoc diminuisset meritum fidei, per quam venerat homines iustificare, secundum illud Rom III. 22. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi.* Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, eius nativitas omnibus appareret, iam tolleretur ratio fidei, quae est *argumentum non apparentium*, ut dicitur Heb. XI. Tertio quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit in epistola ad Volusianum (CXXXVI. al. 101. parum ante med.) *Si nullas ex parvulo in iuventutem mutaret aetates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur, & dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit?*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad iudicium, secundum quod Glossa (interl. Augustin.) ibidem exponit.

Ad secundum dicendum, quod de gratia Dei Salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitatis eius, sed postea tempore procedente, postquam *operatus est salutem in medio terrae.* (*Psal.* LXXIII. 12.) Unde post passionem, & resurrectionem suam dicit discipulis suis Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes.*

Ad tertium dicendum, quod ad iudicium requiritur quod auctoritas iudicis cognoscatur: & propter hoc oportet quod adventus Christi ad iudicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quae est per fidem, quae quidem est de non apparentibus. Et ideo primus Christi adventus debuit esse occultus.

ARTICULUS II. 197

Utrum nativitas Christi debuerit aliquibus manifestari.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod nativitas Christi nulli debuerit manifestari. Quia, ut dictum est (ar. praec.) hoc erat congruum humanae saluti, ut primus Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundum illud I. ad Timoth. IV. 16. *Qui est salvator omnium, maxime fidelium.* Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

2. Praeterea. Ante nativitatem Christi manifestata erat B. Virgini, & Ioseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eamdem aliis manifestari.

3. Praeterea. Nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur, & detrimentum aliorum. Sed, manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio:

tio: dicitur enim Matth. 11. 3. quod audiens Herodes Christi nativitatem, *turbatus est, & omnis Hierosolyma cum illo*: cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hac occasione *Herodes occidit pueros in Bethlehem, & in omnibus finibus eius, a bimatu, & infra*. (Matth. 11. 16.) Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

Sed contra est quod Christi nativitas nulli fuisset proficua, si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficuam; alioquin frustra natus fuisset. Ergo videtur quod aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. XIII. I. *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Pertinet autem ad divinæ sapientiæ ordinem ut Dei dona, & secreta sapientiæ eius non æqualiter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, & per eos ad alios deriventur. Unde & quantum ad resurrectionis mysterium dicitur Act. x. 40. quod *Deus dedit* Christum resurgentem *manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo*. Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut fuisset in præiudicium salutis humanæ, si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset; ita etiam, si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides, tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum, quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur, a quo possit testimonium audiri. *Fides* enim est *ex auditu*, ut dicitur Rom. x.

Ad secundum dicendum, quod Maria, & Ioseph instruendi erant de Christi nativitate, antequam nasceretur, quia ad eos pertinebat reverentiam exhibere proli conceptæ in utero, & etiam obsequi nasciturae. Eorum autem testimonium, propter hoc quod erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideo oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

Ad tertium dicendum quod ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestata congruebat Christi nativitati. Primo quidem quia per hoc manifestatur cælestis Christi dignitas: unde Gregorius dicit in hom. (x. in Evan. in princ.) *Cæli rege nato, Rex terræ turbatus est: quia nimirum terrena altitudo confunditur, cum celsitudo cælestis aperitur*. Secundo quia per hoc figurabatur iudiciaria Christi potestas: unde Augustinus dicit in quodam serm. Epiph. (xxx. de temp. aliquant. a princ.) *Quid erit tribunal iudicantis, quando superbos reges cuna terrebat infantis?* Tertio quia per hoc figurabatur deiectio regni diaboli: quia, ut Leo Papa dicit in sermone Epiphan. (implic. ser. v. cap. II. a princ. sed expres. Auctor oper. imperf. hom. II. ante med.) *Non tantum Herodes in semetipso turbatur, quantum diabolus in Herode. Herodes enim terrenum hominem æstimabat, sed diabolus Deum cognoscebat; & uterque regni sui successorem timebat, diabolus cælestem, sed Herodes terrenum:* superflue tamen, quia Christus non venerat regnum in terra habere. Unde Leo Papa dicit (serm. IV. de Epiph. cap. II. ad fi.) Herodi loquens: *Non capit Christum regia tua; nec mundi Dominus potestatis tuæ sceptri est contentus angustiis*. Quod autem Iudæi turbabantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est, quia, ut Chrysostomus (alius Auctor) dicit (hom. II. in op. imperf. ante med.) *de adventu iusti non poterant gaudere iniqui*, aut volentes favere Herodi, quem timebant: populus enim plus iusto favet eis quos crudeles sustinet. Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum: dicit enim Augustinus in serm. quodam de Epiph. (qui est LXVI. de diversis cap. III. in fi.) *Absit ut ad liberandos homines Christus veniens, de illorum præmio qui pro eo interficerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno pro eis a quibus interficiebatur oravit*.

ARTICULUS III. 198

Utrum sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim Matth. x. 5. mandavit discipulis: *In viam gentium ne abieritis*; ut scilicet prius manifestaretur Iudæis quam Gentibus. Ergo videtur quod multo minus a principio fuerit revelanda Christi nativitas Gentilibus, qui ab Oriente venerunt, ut habetur Matth. II.

2. Præ-

2. Præterea. Manifeſtatio divinæ veritatis præcipue debet fieri ad Dei amicos, ſecundum illud Iob XXXVI. 33. *Annuntiat de ea amico ſuo*. Sed Magi videntur eſſe Dei inimici: dicitur enim Levit. XIX. 31. *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid ſciſcitemini*. Non ergo debuit Chriſti nativitas Magis manifeſtari.

3. Præterea. Chriſtus venerat totum mundum a poteſtate diaboli liberare: unde dicitur Malach. I. 11. *Ab ortu Solis uſque ad occaſum magnum eſt nomen meum in gentibus*. Non ergo ſolum in Oriente poſitis debuit manifeſtari, ſed etiam ubique terrarum.

4. Præterea. Omnia ſacramenta veteris legis erant Chriſti figura. Sed ſacramenta veteris legis diſpenſabantur per miniſterium ſacerdotum legalium. Ergo videtur quod magis debuerit Chriſti nativitas manifeſtari ſacerdotibus in templo quam paſtoribus in agro.

5. Præterea. Chriſtus ex virgine matre natus eſt, & ætate parvulus erat. Convenientius igitur videtur fuiſſe quod Chriſtus manifeſtaretur iuvenibus, & virginibus, quam ſenibus, & coniugatis, vel viduis, ſicut Simeoni, & Annæ.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. XIII. 18. *Ego ſcio quos elegerim*. Quæ autem fiunt ſecundum Dei ſapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter ſunt electi illi quibus eſt manifeſtata Chriſti nativitas.

Reſpondeo dicendum, quod ſalus quæ erat futura per Chriſtum, ad omnem diverſitatem hominum pertinebat: quia, ſicut dicitur Coloſ. III. 11. (a) *in Chriſto Ieſu non eſt maſculus, & femina; Gentilis, & Iudæus; ſervus, & liber*: & ſic de aliis huiuſmodi: *& ut hoc in ipſa Chriſti nativitate præfiguraretur, omnibus conditionibus hominum eſt manifeſtatus*: quia, ut Auguſtinus dicit in ſermone de Epiphania, (XXXII. de tempore cap. 1. ad fi.) *paſtores fuerunt Iſraelitæ, Magi Gentiles, illi prope, iſti longe; utrique tamen ad angularem lapidem concurrerunt*. Fuit etiam inter eos alia diverſitas: nam Magi fuerunt ſapientes, & potentes; paſtores autem ſimplices, & viles. Manifeſtatus etiam eſt iuſtis, Simeoni, & Annæ, & peccatoribus, ſcilicet Magis. Manifeſtatus eſt etiam & viris, & mulieribus, ut per hoc oſtenderetur, nullam conditionem hominum excludi a Chriſti ſalute.

Ad primum ergo dicendum, quod illa manifeſtatio nativitatis Chriſti fuit quædam prælibatio plenæ manifeſtationis, quæ erat futura: & ſicut in ſecunda manifeſtatione primo annuntiata eſt gratia Chriſti per Chriſtum, & eius Apoſtolos Iudæis, & poſtea Gentilibus; ita ad Chriſtum primo pervenerunt paſtores, qui erant primitiæ Iudæorum, tamquam prope exiſtentes, & poſtea venerunt Magi a remotis, *qui fuerunt primitiæ Gentium*, ut Auguſtinus dicit (ſerm. XXX. de temp. cir. princ.)

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in ſermone de Epiph. (ibid. ſub fi.) *ſicut prævalet imperitia in ruſticitate paſtorum, ita prævalet impietas in ſacrilegiis magorum; utroſque tamen ſibi lapis ille angularis applicuit, quippe qui venit ſtulta eligere, ut confunderet ſapientes, & non vocare iuſtos, ſed peccatores; ut nullus magnus ſuperbiret, nullus infirmus deſperaret*.

Quidam tamen dicunt, quod iſti Magi non fuerunt malefici, ſed ſapientes Aſtrologi, qui apud Perſas, vel Chaldæos Magi vocantur.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit (hom. II. in op. imperf. aliquant. a princ.) *ab Oriente venerunt Magi, quia unde dies naſcitur, inde initium fidei proceſſit: quia fides lumen eſt animarum*: vel quia omnes qui ad Chriſtum veniunt, ab ipſo, & per ipſum veniunt. Unde dicitur Zach. VI. 12 *Ecce vir: Oriens nomen eius*. Dicuntur autem ab Oriente ad litteram veniſſe, vel quia de ultimis Orientis partibus venerunt, ſecundum quoſdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Iudææ venerunt, quæ tamen ſunt regioni Iudæorum ad Orientem. Credibile tamen eſt etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Chriſti apparuiſſe; ſicut Romæ fluxit oleum, & in Hiſpania apparuerunt tres Soles paulatim in unum coeuntes. (Euſebius in Chron. & Innocentius III. ſermon. II. de nativ.)

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Chryſoſtomus dicit (hab. in Cat. aur. D. Th. ſup. cap. II. Luc.) *Angelus manifeſtans Chriſti nativitatem non ivit Hieroſolymam, non requiſivit Scribas, & Phariſæos: erant enim corrupti, & præ invidia cruciabantur; ſed paſtores erant ſinceri,*

(a) *Vulgata*: Ubi non eſt Gentilis, & Iudæus; circumciſio, & præputium; Barbarus, & Scytha; Servus, & liber.

ceri, antiquam conversationem Patriarcharum, & Moysi colentes. Per hos etiam pastores significabantur Doctores Ecclesiae, quibus Christi mysteria revelantur, quae latebant Iudaeos.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit (sup. illud Luc. II. *Et ecce homo erat* &c.) *generatio Domini non solum a iuvenibus, sed etiam a senioribus; & iustis accipere debuit testimonium*. quorum etiam testimonio propter iustitiam magis credebatur.

ARTICULUS IV. 199

Utrum Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit. Causa enim quae est per se, semper est potior ea quae est per aliud, ut dicitur in VIII. Physic. (tex. 39.) Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, puta pastoribus per Angelos, & Magis per stellam. Ergo multo magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

2. Praeterea. Eccli. xx. 32. dicitur: *Sapientia absconsdita, & thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?* Sed Christus a principio suae conceptionis plene habuit sapientiae, & gratiae thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera, & verba, fuisset frustra ei data sapientia, & gratia: quod est inconveniens, quia Deus, & natura nihil frustra facit, ut dicitur in I. de caelo (tex. 32. & Lib. II. tex. 59.)

3. Praeterea. In Lib. de infantia Salvatoris legitur, quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit: & ita videtur quod suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

Sed contra est quod Leo Papa dicit (serm. IV. de Epihan. cap. III. ad fin.) quod *Magi invenerunt puerum Iesum, in nullo ab humanae infantiae generalitate dissimilem*. Sed alii infantes non seipsos manifestant. Ergo neque decuit quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

Respondeo dicendum, quod nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur: quae quidem est per fidem, fides autem salutaris Divinitatem, & humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi, ut demonstratio Divinitatis eius fidei humanitatis ipsius non praeiudicaret. Hoc autem factum est, dum Christus in seipso nativitatem similem infirmitati humanae exhibuit, & tamen per Dei creaturas Divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

Ad primum ergo dicendum, quod in via generationis, & motus oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideo Christus prius manifestatus est per alias creaturas, & postea manifestavit se per seipsum manifestatione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod licet sapientia abscondita sit inutilis; non tamen ad sapientiam pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsam, sed tempore congruo. Dicitur enim Eccli. xx. 6. *Est tacens, non habens sensum loquelae; & est tacens, sciens (a) tempus apti temporis*. Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsum tempore congruo manifestavit; & hoc ipsum quod tempore congruo abscondebatur, est sapientiae indicium.

Ad tertium dicendum, quod liber ille de infantia Salvatoris est apocryphus. Et Chrysostomus dicit super Ioan (hom. xx. ante med.) quod Christus non fecit miracula, antequam aquam convertit in vinum, secundum illud quod dicitur Ioan. II. *Hoc fecit initium signorum* Iesus. *Si enim secundum primam aetatem miracula fecisset, non indiguissent Israelitae alio manifestante eum*, cum tamen Ioannes Baptista dicat Ioan. I. 31. *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans*. *Decenter*, autem *non incepit facere signa in prima aetate: existimassent enim phantasma esse incarnationem; & ante opportunum tempus cruci cum tradidissent livore liquefacti*.

ARTICULUS V. 200

Utrum nativitas Christi debuerit per Angelos, & stellam manifestari.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non debuerit manifestari per Angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiae, secundum illud Psal. CIII. 4. *Qui (b) facis Angelos suos spiritus*. Sed Christi nativitas erat se-

(a) *Ita omnes ed'r. D. Thomae cum mss. An primi amanuensis sphalma fuit*, *Vulgata* tempus aptum, *ut hic quoque legendum videtur*. (b) *Vulgata* facis, *&* tuos.

secundum carnem, non autem secundum spiritualem eius substantiam. Ergo non debuit per Angelos manifestari.

2. Praeterea. Maior est affinitas iustorum ad Angelos quam ad quoscumque alios, secundum illud Psal. LIII. 8. *Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, & eripiet eos*. Sed iustis, scilicet Simeoni, & Annae, non est manifestata Christi nativitas per Angelos. Ergo nec pastoribus per Angelos manifestari debuit.

3. Praeterea. Videtur quod nec Magis debuerit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio, quantum ad illos qui aestimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus auferendae. Non ergo fuit conveniens quod per stellam Christi nativitas manifestaretur.

4. Praeterea. Signum oportet esse certum, ad hoc quod per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis Christi. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

Sed contra est quod dicitur Deuter. XXXII. 4. *Dei perfecta sunt opera*. Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

Respondeo dicendum, quod sicut manifestatio syllogistica fit per ea quae sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum; ita manifestatio quae fit per signa, debet fieri per ea quae sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quod viris iustis est familiare, & consuetum interiori Spiritus sancti instinctu edoceri: absque signorum sensibilium demonstratione, scilicet per spiritum prophetiae. Alii vero corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Iudaei autem consueti erant divina responsa per Angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundum illud Act. VII. 53. *Accepistis legem in dispositione Angelorum*. Gentiles vero, & maxime Astrologi consueti sunt stellarum cursus inspicere. Et ideo iustis, scilicet Simeoni, & Annae, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum Spiritus sancti, secundum illud Luc. II. 26. *Responsum (a) acceperat a Spiritu sancto, non visurum se mortem, nisi prius videret Christum Domini*. Pastoribus autem, & Magis tamquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per visibiles apparitiones. Et quia nativitas non erat pure terrena, sed quodammodo caelestis, ideo per signa caelestia utrisque Christi nativitas revelatur. Ut enim Augustinus dicit in serm. de Epiph. (aequivalenter serm. LXVI. de diversis. cir. princ.) *Caelos Angeli habitant, & sidera ornant: utrisque ergo caeli ennarrant gloriam Dei*. Rationabiliter autem pastoribus, tamquam Iudaeis, apud quos frequenter factae sunt apparitiones Angelorum, revelata est nativitas Christi per Angelos; Magis autem assuetis in consideratione caelestium corporum manifestata est per signum stellae: quia, ut Chrysostomus dicit, (hom. VI. in Matth. aliquant. ante med.) *per consueta eos Dominus vocare voluit, eis condescendens*. Est autem alia ratio: quia, ut Gregorius dicit (hom. X. in Evang. cir. princ.) *Iudaeis tamquam ratione utentibus rationale animal, idest Angelus, praedicare debuit; Gentiles vero, quia uti ratione nesciebant, ad cognoscendum Dominum, non per vocem, sed per signa perducuntur: & sicut Dominum iam loquentem annuntiaverunt Gentilibus praedicatores loquentes; ita eum nondum loquentem elementa muta praedicaverunt*. Est etiam & alia ratio: quia, ut Augustinus (alius Auctor) dicit in serm. Epiphan. *Abrahae innumerabilis fuerat promissa successio, non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda*: & ideo stellarum multitudini est comparata, ut caelestis progenies speraretur. Et ideo Gentiles in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur, ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahae.

Ad primum ergo dicendum, quod illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem eius qui nascebatur, erat manifesta, sed Divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per Angelos, qui sunt Dei ministri: unde & cum claritate Angelus apparuit, ut ostenderetur quod ille qui nascebatur, erat splendor paternae gloriae.

Ad secundum dicendum, quod iusti non indigebant visibili apparitione Angelorum; sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

Ad tertium dicendum, quod stella nativi-

(a) Vulgata acceperat.

tivitatem Christi manifestans, omnem occasionem erroris subtraxit. Ut enim Augustinus dicit contra Faustum (Lib. II. cap. v. a med.) *nulli Astrologi ita constituerunt nascentium hominum fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisse, & ad eum qui natus est, perrexisse asserent*, sicut accidit circa stellam quae demonstravit nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum, *qui sortem nascentium hominum astrorum ordini colligari arbitrantur; non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari*. Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit (hom. vi. in Matth. parum a princ.) *non est hoc Astronomiae opus, a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura praedicere*. Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut hinc sumentes initium, a stellarum motu futura cognoscerent, sed potius e converso.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius Auctor) refert (hom. ii. in op. imperf. inter princ. & med.) in quibusdam scripturis apocryphis legitur, quod *quaedam gens in extremo Orientis iuxta Oceanum scripturam quamdam habebat ex nomine Seth de apparitura hac stella, & muneribus huiusmodi offerendis: quae gens diligenter observabat huius stellae exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus de nocte ascendebant in montem, in quo postmodum eam viderunt habentem in se quasi parvuli formam, & super se similitudinem crucis*.

Vel dicendum, quod, sicut dicitur in Libro de quaestionibus vet. & novi Testamenti (quaest. lxiii.) *Magi illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit: Orietur stella ex Iacob. Unde videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt quam Balaam futuram indicem Regis Iudaeorum prophetaverat*.

Vel dicendum, sicut Augustinus (alius Auctor) dicit in sermone de Epiphania, quod ab Angelis aliqua admonitione revelationis audierunt Magi, quod stella Christum natum significaret, & probabile videtur quod a bonis, quando in Christo adorando salus eorum iam quaerebatur. Vel, sicut Leo Papa dicit in sermone de Epiphania (iv. eiusd. festiv. cap. iii. ante med.) *praeter illam speciem quae corporeum indicavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit: quod ad illuminationem fidei pertinebat*.

ARTICULUS VI. 201

Utrum nativitas Christi ordine convenienti fuerit manifestata.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiores fuerunt, & qui magis Christum desiderabant, secundum illud Sap. vi. 14. *Praeoccupat eos qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat*. Sed iusti propinquissimi erant Christo per fidem, & maxime eius adventum desiderabant: unde dicitur Luc. ii. 25. de Simeone, quod *erat homo iustus, & timoratus, expectans redemptionem Israel*. Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Simeoni quam pastoribus, vel Magis.

2. Praeterea. Secundum Augustinum Magi fuerunt primitiae gentium Christo crediturarum. Sed primo plenitudo gentium intrat ad fidem, & postmodum omnis Israel salvus fiet, ut dicitur Rom. xi. Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Magis quam pastoribus.

3. Praeterea. Matth. ii. 16. dicitur, quod *Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem, & in omnibus finibus eius, a bimatu, & infra, secundum tempus quod exquisierat a Magis*: & sic videtur quod per duos annos post Christi nativitatem Magi ad Christum pervenerint. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit Gentilibus Christi nativitas manifestata.

Sed contra est quod dicitur Dan. ii. 21. *Ipse mutat tempora, & aetates*: & ita tempus manifestationis nativitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

Respondeo dicendum, quod Christi nativitas primo quidem manifestata est pastoribus ipso die nativitatis Christi: ut enim dicitur Lucae ii. 8. *pastores erant in regione eadem vigilantes, & custodientes vigilias noctis super gregem suum: & ut discesserunt ab eis Angeli in caelum, loquebantur ad invicem, Transeamus usque Bethlehem: & venerunt festinantes*. Secundo autem Magi pervenerunt ad Christum tertiadecima die nativitatis eius, quo die festum Epiphaniae celebratur.

tur. Si enim revoluto anno, vel etiam duobus annis venissent, non invenissent eum in Bethlehem; cum scriptum sit Luc. II. 39. quod *postquam perfecerunt omnia secundum legem Domini offerentes*, scilicet puerum Iesum in templum, *reversi sunt in Galilæam civitatem suam Nazareth*. Tertio autem manifestata est iustis in templo quadragesimo die a nativitate Christi, ut habetur Luc. II. Et huius ordinis ratio est, quia per pastores significantur Apostoli, & alii credentes ex Iudæis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos *non fuerunt multi potentes, nec multi nobiles*, ut dicitur I. ad Corinth. I. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem Gentium, quæ est præfigurata per Magos. Tertio autem pervenit ad plenitudinem Iudæorum, quæ est præfigurata per iustos: unde & in templo Iudæorum est eis Christus manifestatus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Apostolus dicit Rom. IX. 31. *Israel sectando legem iustitiæ, in legem iustitiæ non pervenit*. Sed Gentiles, qui non quærebant iustitiam, Iudæos communiter in iustitia fidei prævenerunt. Et in huius figuram Simeon, qui expectabat consolationem Israel, ultimo Christum natum cognovit, & præcesserunt eum Magi, & pastores, qui Christi nativitatem non ita solicite expectabant.

Ad secundum dicendum, quod licet plenitudo Gentium prius intraverit ad fidem quam plenitudo Iudæorum; tamen primitiæ Iudæorum prævenerunt in fide primitias Gentium. Et ideo pastoribus prius manifestata est Christi nativitas quam Magis.

Ad tertium dicendum, quod de apparitione stellæ quæ apparuit Magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim (alius Auctor) super Matth. (hom. II. in op. imperf. aliquant. a princ.) & Augustinus in serm. Epiphan. (VII. ante med.) dicunt, quod stella Magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem: & tunc præmeditantes, & se ad iter præparantes, a remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertiadecima die a sua nativitate. Unde & Herodes statim post recessum Magorum videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros a bimatu, & infra, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a Magis audierat. Alii vero dicunt, stellam apparuisse primo, cum Christus natus est; & statim Magi, visa stella, iter arripientes longissimum iter in tredecim diebus peregerunt, partim quidem adiuti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate: & hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt, eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cuius doctrinæ sectatores fuerunt. Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientalem partem terræ Iudæorum. Et secundum hoc Herodes non statim recedentibus Magis, sed post biennium pueros interfecit: vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel aliquorum periculorum terroribus agitatus, a cura interficiendi puerum interim destitisse: vel quia potuit credere, *Magos fallacis stellæ visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverant, erubuisse ad se redire*, ut Augustinus dicit in Lib. II. de consensu Evangel. (cap. XI. ad fin.) Ideo autem non solum bimos pueros interfecit, sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit in quodam serm. Innocentium (hab. in Glos. ord. sup. illud Matth. II. *A bimatu* &c.) *timebat ne puer, cui sidera famulantur, speciem suam paulo supra ætatem, vel infra transformaret*.

ARTICULUS VII. 202

Utrum stella quæ Magis apparuit, fuerit una de cælestibus stellis.

Opusc. X. cap. VII. & Matth. II. lect. 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod stella quæ Magis apparuit, fuerit una de cælestibus stellis. Dicit enim Augustinus in quodam sermone Epiph. (implic. variis in locis serm.) *Dum pendet ad ubera, & vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de cælo sidus effulsit*. Fuit igitur stella cælestis, quæ Magis apparuit.

2. Præterea. Augustinus dicit in sermone quodam Epiph. (ut sup.) *Pastoribus Angeli, Magis stella Christum demonstrat: utrisque loquitur lingua cælorum, quia lingua cessavit Prophetarum*. Sed Angeli pastoribus apparentes fuerunt vere de cælestibus Angelis. Ergo & stella Magis apparens fuit vere de cælestibus stellis.

3. Præterea. Stellæ quæ non sunt in cælo, sed in aere, dicuntur stellæ cometæ, quæ non apparent in nativitatibus Re-

Regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat Regis nativitatem: unde Magi dicunt Matth. II. 2. *Ubi est qui natus est Rex Iudæorum? vidimus enim stellam eius in Oriente*. Ergo videtur quod fuerit una de cælestibus stellis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. II. contra Faustum (cap. V. a med.) *Non ex illis erat hæc stellis quæ ab initio creaturæ itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt; sed novo Virginis partu novum sidus apparuit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit sup. Matth. (hom. VI. aliquant. a princ.) quod *illa stella quæ Magis apparuit, non fuerit una cælestium stellarum, multipliciter manifestum est*. Primo quidem quia nulla alia stellarum hac via incedit: hæc enim stella ferebatur a Septentrione in Meridiem: ita enim Iudæa iacet ad Persidem, unde Magi venerunt. Secundo apparet hoc ex tempore: non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die; quod non est virtutis stellæ, sed nec etiam Lunæ. Tertio quia quandoque apparebat, & quandoque occultabatur: cum enim intraverunt Hierosolymam, occultavit se ipsam; deinde ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Quarto quia non habebat continuum motum; sed cum oportebat ire Magos, ibat, cum oportebat stare, stabat; sicut & de columna nubis erat in deserto. Quinto quia non sursum manens partum Virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. II. 9.) quod *stella, quam viderant Magi in Oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer*. Ex quo patet quod verbum Magorum dicentium, *Vidimus stellam eius in Oriente*, non est sic intelligendum, quasi ipsis in Oriente positis stella apparuerit existens in terra Iuda; sed quia viderunt eam in Oriente existentem, & præcessit eos usque in Iudæam: quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur. Non autem potuisset distincte domum demonstrare, nisi esset terræ vicina. Et, sicut ipse dicit, (loc. cit.) *hoc non videtur proprium esse stellæ, sed virtutis rationalis cuiusdam*. Unde videtur hæc stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam transformata.

Unde quidam dicunt, quod sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbæ, ita apparuit Magis in specie stellæ.

Alii vero dicunt, quod Angelus qui apparuit pastoribus in humana specie, apparuit Magis in specie stellæ.

Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in cælo, sed in aere vicino terræ, quæ secundum divinam voluntatem movebatur. Unde Leo Papa dicit in serm. Epiph. (qui est I. eiusd. festi, cap. I. ad fi.) *Tribus Magis in regione Orientis stella novæ claritatis apparuit, quæ illustrior ceteris, pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos, animosque converteret; ut confestim adverteretur, non esse otiosum quod tam insolitum videbatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum in sacra Scriptura quandoque dicitur aer, secundum illud (Psal. VIII. 9.) *Volucres cæli, & pisces maris*.

Ad secundum dicendum, quod ipsi Angeli cælestes ex suo officio habent, ut ad nos descendant in ministerium missi; sed stellæ cælestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod sicut stella illa non est secuta motum stellarum cælestium, ita nec etiam stellarum cometarum, quæ nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberat significatio cometarum: quia cæleste regnum Christi *comminuit, & consumit universa (a) regna terræ, & ipsum stabit in æternum*, ut dicitur Dan. II. 44.

ARTICULUS VIII. 203

Utrum Magi convenienter ad Christum adorandum venerint.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Magi non convenienter ad Christum adorandum venerint. Unicuique enim Regi reverentia debetur a suis subiectis. Magi autem non erant de regno Iudæorum. Ergo cum ex visione stellæ cognoverunt natum esse Regem Iudæorum, videtur quod inconvenienter venerint ad eum adorandum.

2. Præterea. Stultum est, vivente Rege aliquo, extraneum Regem annuntiare. Sed in regno Iudææ regnabat Herodes. Ergo stulte fecerunt Magi, alterius Regis nativitatem annuntiantes.

3. Præterea. Certius est cæleste indicium quam indicium humanum. Sed Magi

(a) Vulgata regna hæc.

gi ducatu cælestis indicii ab Oriente venerant in Iudæam. Stulte ergo egerunt, præter ducatum stellæ humanum indicium requirendo, dicentes: *Ubi est qui natus est Rex Iudæorum?* Matth. II.2.

4. Præterea. Munerum oblatio, & adorationis reverentia non debetur nisi Regibus iam regnantibus. Sed Magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera, & reverentiam regiam exhibuerunt.

Sed contra est quod dicitur Isa. lx. 3. *Ambulabunt gentes in lumine tuo, & Reges in splendore ortus tui*. Sed qui divino lumine ducuntur, non errant. Ergo Magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. hu. q. ad 1.) Magi sunt primitiæ Gentium in Christum credentium; in quibus apparuit, sicut in quodam præsagio, fides, & devotio Gentium venientium a remotis ad Christum. Et ideo sicut devotio, & fides Gentium est absque errore per inspirationem Spiritus sancti; ita etiam credendum est, Magos a Spiritu sancto inspiratos sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in sermone Epiphaniæ (serm. II. VI. VII.) *cum multi Reges Iudæorum nati fuissent, atque defuncti, nullum eorum Magi adorandum quæsierunt. Non itaque Regi Iudæorum, quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem longinqui, alienigenæ, & ab eodem regno prorsus extranei, a se deberi arbitrabantur; sed talem natum esse didicerunt, in quo adorando se salutem, quæ secundum Deum est, consecuturos minime dubitarent*.

Ad secundum dicendum, quod per illam annuntiationem Magorum præsignabatur constantia Gentium Christum usque ad mortem confitentium: unde Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth (hom. II. in op. imperf. parum a princ.) quod *dum considerabant Regem futurum, non timebant Regem præsentem, adhuc non viderant Christum, & iam parati erant pro eo mori*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in sermone Epiphaniæ (ut sup.) *stella quæ Magos perduxit ad locum, ubi erat cum matre Virgine Deus infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethlehem, in qua natus est Christus; sed tamen subtraxit se, donec de civitate, in qua Christus nasceretur, etiam Iudæi testimonium perhiberent*; ut sic *geminato testimonio confirmati*, sicut Leo Papa dicit, (serm. IV. de Epiph. cap. II. ante med.) (a) *ardentiori fide expeterent, quem & stellæ claritas, & prophetiæ manifestabat auctoritas*: Et ita *ipsi annuntiant Iudæis Christi nativitatem, & interrogant locum, credunt, & quærunt, tamquam significantes eos, qui ambulant per fidem, & desiderant speciem*, ut Augustinus dicit in sermone Epiphaniæ (ut supra.) Iudæi autem indicantes eis locum nativitatis Christi, *similes facti sunt fabris arcæ Noe, qui aliis, ubi evaderent, præstiterunt; & ipsi diluvio perierunt. Audierunt, & abierunt inquisitores, dixerunt, & remanserunt doctores similes lapidibus miliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant*. Divino etiam nutu factum est ut aspectu stellæ subtracto, Magi humano sensu in Hierusalem irent, quærentes in civitate regia Regem natum, ut in Hierusalem primo Christi nativitas publice annuntiaretur, secundum illud Isa. II. 3. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Hierusalem*; & ut etiam studio Magorum de longe venientium damnaretur Iudæorum pigritia prope existentium.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. II. in op. imperf. aliquant. a princ.) *si Magi terrenum Regem quærentes sic invenissent, fuissent confusi: quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent: unde nec adorassent, nec munera obtulissent. Nunc autem quia cælestem Regem quærebant, etsi nihil regalis excellentiæ in eo viderent, tamen solius stellæ testimonio contenti, eum adoraverunt. Vident enim hominem, & agnoscunt Deum, & offerunt munera dignitati Christi congruentia: aurum quidem quasi Regi magno; thus, quod in Dei sacrificio ponitur, immolatur ut Deo; myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, præbetur tamquam pro salute omnium morituro*. In quo etiam, ut Gregorius dicit (hom. X. in Evang. vers. fi.) instruimur, *ut nato Regi aurum*, per quod significatur sapientia, *offeramus, in conspectu eius sapientiæ lumine splendentes; thus autem*, per quod exprimitur orationis devotio, *offerimus Deo, si per orationum studia Deo redolere valeamus; myrrham autem*, quæ significat mortificationem carnis, *offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificemus*.

QUAE-

(a) *Ita cum mss. Camer. Alcan. aliisque editi passim, Leonis textui concinentes. Al.* attentius.

QUAESTIO XXXVII.

De legalibus circa puerum Iesum observatis,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quaedam professio legis observandae, secundum illud Galat. v. 3. *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*, simul cum hoc quaerendum est de aliis legalibus circa puerum Iesum observatis.

Unde quaeruntur quatuor.
Primo de eius circumcisione.
Secundo de nominis impositione.
Tertio de eius oblatione.
Quarto de matris purgatione.

ARTICULUS I. 204

Utrum Christus debuerit circumcidi.

Inf. quaest. xl. *art.* 4. *corp.* & *IV. dist.* 1. *quaest.* 11. *art.* 2. *quaest.* 3. & *opusc.* lx. *cap.* v.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abrahae praecepta in signum foederis, quod erat de semine nascituro, ut patet Gen. XVII. Hoc autem foedus fuit in Christi nativitate completum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

2. Praeterea. Omnis Christi actio nostra est instructio: unde dicitur Ioan. XIII. 15. *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis*. Sed nos non debemus circumcidi, secundum illud Gal. v. 2. *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*. Ergo videtur quod nec Christus debuerit circumcidi.

3. Praeterea. Circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet (quaest. xv. art. 1. & 2.) Ergo Christus non debuit circumcidi.

Sed contra est quod dicitur Luc. II. 21. *Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer*.

Respondeo dicendum, quod pluribus de causis Christus debuit circumcidi. Primo quidem ut ostendat veritatem carnis humanae, contra Manichaeum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum; & contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse Divinitati consubstantiale; & contra Valentinum, qui dixit Christum de caelo corpus attulisse. Secundo ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertio ut comprobaret se esse de genere Abrahae, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei, quam de ipso habuerat. Quarto ut Iudaeis excusationem tolleret, ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quinto ut obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo: unde & octava die circumcisus est, sicut in lege erat praeceptum. Sexto ut quia in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium, quo caro peccati consueverat mundari, non respueret. Septimo ut legis onus in se sustinens, alios a legis onere liberaret, secundum illud Gal. IV. 4. *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret*.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio per remotionem carnalis pelliculae in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustae generationis; a qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi: & ideo veritas huius figurae non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in eius passione, ante quam circumcisio suam (a) virtutem, & statum habebat: & ideo decuit Christum ante suam passionem, tamquam filium Abrahae, circumcidi.

Ad secundum dicendum, quod Christus circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub praecepto. Et ideo sua actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quae sunt nostro tempore in praecepto: quia *unicuique negotio est tempus, & opportunitas*, ut dicitur Eccles. VIII. 6.

Et praeterea, ut Origenes dicit (hom. XIV. in Luc. in princ.) *sicut mortui sumus cum illo moriente, & consurreximus Christo resurgenti: ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum: & ideo carnali circumcisione non indigemus*. Et hoc est quod Apostolus dicit Colos. II. 11. *In quo*, scilicet Christo, *circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi*.

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quae est effectus peccati, nullum

(a) Al. veritatem.

lum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, & spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam circumcisionem, quæ est remedium originalis peccati, suscepit, absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis iugo liberaret, & ut in nobis spiritualem circumcisionem efficeret, ut scilicet suscipiendo figuram, impleret veritatem.

ARTICULUS II. 205

Utrum convenienter fuerit Christo nomen impositum.

Opusc. lx. *cap.* vi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim Evangelica debet prænuntiationi propheticæ respondere. Sed Prophetæ aliud nomen de Christo prænuntiaverunt: dicitur enim Isa. vii. 14. *Ecce virgo concipiet, & pariet filium, & vocabitur nomen eius Emmanuel*: & cap. viii. 3. *Voca nomen eius, Accelera, spolia detrahe, festina prædari*: & cap. ix. 6. *Vocabitur nomen eius Admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri sæculi, princeps pacis*: & Zach. vi 12. dicitur: *ecce vir: Oriens nomen eius*. Ergo inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

2. Præterea. Isa. lxii. 2. dicitur: *Vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominavit*. Sed hoc nomen *Iesus* non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri testamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi, Luc. iii. Ergo videtur quod inconvenienter vocatum est nomen eius Iesus.

3. Præterea. Hoc nomen *Iesus* salutem significat, ut patet per id quod dicitur Matth. i. 21. (*a*) *Pariet filium, & vocabis nomen eius Iesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Sed salus per Christum non est facta solum in circumcisione, sed etiam in præputio, ut patet per Apostolum Rom. iv. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcisione.

Sed contra est auctoritas Scripturæ, in qua dicitur Luc. ii. 21. quod *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, vocatum est nomen eius Iesus*.

Respondeo dicendum, quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum, & specierum: quia, ut dicitur iv. Metaph. (tex. 28.) *ratio quam significat nomen, est definitio*, quæ designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate eius cui nomen imponitur: vel a tempore sicut imponuntur nomina aliquorum Sanctorum his qui in eorum festis nascuntur: vel a cognatione, sicut cum filio imponitur nomen patris, vel alicuius de cognatione eius; sicut propinqui Ioannis Baptistæ volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Ioannem, *quia nullus erat in cognatione eius, qui vocaretur hoc nomine*, ut dicitur Luc. i. 61. vel etiam ab eventu, sicut Ioseph vocavit primogenitum suum Manassem, dicens: *Oblivisci fecit me Deus omnium laborum meorum*, Genes. xli. 51. vel etiam ex aliqua qualitate eius cui nomen imponitur; sicut Genes. xxv. dicitur, quod quia *qui primus egressus est de utero matris, rufus erat, & totus in morem pellis hispidus, vocatum est nomen eius Esau*, quod interpretatur rubeus. Nomina autem quæ imponuntur aliquibus divinitus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum; sicut Gen. xvii. 5. dictum est Abrahæ: *Appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te*: Et Matth. xvi. 18. dictum est Petro: *Tu es Petrus, & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam*.

Quia igitur Christo hoc munus gratiæ collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest *Salvator*, Angelo hoc nomen prænuntiante, non solum matri, sed etiam Ioseph, qui erat futurus eius nutritius.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen *Iesus*, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur *Emmanuel*, quod interpretatur, *Nobiscum Deus*, designatur causa salutis, quæ est unio divinæ, & humanæ naturæ in persona Filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum, quasi particeps nostræ naturæ. Per hoc autem quod dicitur, *Voca nomen eius, Accelera, spolia detrahe &c.* designatur, a quo nos salvavit, quia a diabolo, cuius spolia abstulit, secundum illud Colos. ii. 15. *Expolians principatus, & potestates, traduxit confidenter*. In hoc autem quod dicitur: *Vocabitur*

(*a*) Al. Pariet.

tur nomen eius Admirabilis &c. designatur via, & terminus nostræ salutis inquantum scilicet admirabili Divinitatis consilio, & virtute ad hereditatem futuri sæculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei sub ipso principe Deo. Quod vero dicitur, *Ecce vir, Oriens nomen eius*, ad idem refertur, ad quod primum, scilicet ad incarnationis mysterium, secundum quod *exortum est in tenebris lumen rectis (a) corde*. (Psal. cxi. 4.)

Ad secundum dicendum, quod his qui fuerunt ante Christum, potuit conveni re hoc nomen *Iesus* secundum aliquam aliam rationem, puta quia aliquam particularem, & temporalem salutem attulerunt; sed secundum rationem spiritualis, & universalis salutis, hoc nomen proprium est Christo: & secundum hoc dicitur esse nomen novum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gen. xvii. legitur, simul Abraham suscepit nominis impositionem a Deo, & circumcisionis mandatum. Et ideo apud Iudæos consuetum erat ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Proverb. iv. *Ego filius fui patris mei, tenellus, & unigenitus coram matre mea*, dicit Glossa (ordin.) „ Quare Salomon se unigenitum coram matre nominat, quem fratrem uterinum „ præcessisse Scriptura testatur, nisi quia „ ille mox natus sine nomine, quasi num„ quam esset, de vita decessit? " Et ideo Christus simul cum fuit circumcisus, nominis impositionem accepit.

ARTICULUS III. 206

Utrum Christus convenienter fuerit in templo oblatus.

Opusc. lx. *cap.* vi.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim Exodi xiii. 2. *Sanctifica mihi omne primogenitum, quod aperit vulvam in filiis Israel*. Sed Christus exivit de clauso virginis utero; & ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

2. Præterea. Illud quod est semper præsens alicui, non potest ei præsentari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maxime præsens, utpote ei semper coniuncta in unitate personæ. Ergo non oportuit quod coram Domino sisteretur.

3. Præterea. Christus est hostia principalis, ad quam omnes hostiæ veteris legis referuntur, sicut figura ad veritatem. Sed hostiæ non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

4. Præterea. Inter legales hostias præcipua fuit agnus, qui erat iuge sacrificium, ut habetur Numer. xxviii. unde etiam Christus dicitur agnus, Ioan. 1. 29. *Ecce agnus Dei*. Magis ergo fuit conveniens quod pro Christo offerretur agnus quam par turturum, vel duo pulli columbarum.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, quæ hoc factum esse testatur, Luc. ii.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. q. in cor. & ad 3.) Christus voluit sub lege fieri, ut eos qui sub lege erant, redimeret, & ut iustificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur. De prole autem nata duplex præceptum in lege traditur. Unum quidem generale quoad omnes, ut scilicet completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio, sive pro filia, ut habetur Levit. xii. Et hoc quidem sacrificium erat & ad expiationem peccati, in quo proles erat concepta, & nata, & etiam ad consecrationem quamdam ipsius, quia tunc primo præsentabatur in templo: & ideo aliquid offerebatur in holocaustum, & aliquid pro peccato. Aliud autem præceptum erat speciale in lege de primogenitis tam in hominibus, quam in iumentis. Sibi enim Dominus deputaverat omne primogenitum filiorum Israel, pro eo quod ad liberationem populi Israel percusserat primogenita Aegypti ab homine usque ad pecus, primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exodi xiii. in quo etiam præfigurabatur Christus, qui est *primogenitus in multis fratribus*, ut dicitur Rom. viii. 29. Quia igitur Christus ex muliere natus erat quasi primogenitus, & voluit fieri sub lege, hæc duo Evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit. Primo quidem id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit (Luc. ii. 22.) *Tulerunt illum in Hierusalem, ut sisterent eum Domino*; sicut

(a) *In Vulgata non est* corde.

ut scriptum est in lege Domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur. Secundo illud quod pertinet communiter ad omnes, cum dicit: *Ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege Domini, par turturum, aut duos pullos columbarum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nyssenus dicit (hab. in catena D. Th. sup. illud Lucae II. *Sanctum Domino &c.*) *Illud legis praeceptum in solo incarnato Deo singulariter, & ab aliis differenter impleri videtur: ipse namque solus ineffabiliter conceptus, ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans & post partum (a) inviolabile signaculum castitatis*. Unde quod dicit, *adaperiens vulvam*, designat quod nihil antea inde intraverat, vel exiverat: & per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus*, quia nihil de femineitate culpae portavit: singulariter etiam *sanctus, quia terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non sensit*. (Ambr. in hunc loc. Luc. II.)

Ad secundum dicendum, quod sicut Filius Dei non propter seipsum factus est homo, & circumcisus in carne, sed ut nos per gratiam faceret deos, & ut spiritualiter circumcidamur; sic propter nos sistitur Domino, ut discamus Deo praesentare nosmetipsos: & hoc post circumcisionem eius factum est, ut ostendat, neminem, nisi circumcisum vitiis, dignum esse divinis conspectibus.

Ad tertium dicendum, quod propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri, qui erat vera hostia, ut figura veritati coniungeretur, & per veritatem figura approbaretur, contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in Evangelio praedicatum. *Non enim putandum est*, ut Origenes dicit (hom. XIV. in Luc. a med.) *quod filium suum bonus Deus sub lege (b) inimici fecerit, quam ipse non dederat*.

Ad quartum dicendum, quod Levit. XII. praecipitur, ut qui possent, agnum pro filio, aut filia, simul & turturem, sive columbam offerrent; qui vero non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures, vel duos columbarum pullos offerrent. Dominus ergo, qui *cum dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus*, ut dicitur II. ad Cor. VIII. 9. pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut & in ipsa nativitate pannis involvitur, & reclinatur in praesepio. Nihilominus tamen huiusmodi aves figurae congruunt: turtur enim, quia est avis loquax, praedicationem, & confessionem fidei significat; quia vero est animal castum, significat castitatem; quia vero est animal solitarium, significat contemplationem. Columba vero est animal mansuetum, & simplex, mansuetudinem, & simplicitatem significans: est etiam animal gregale, unde significat vitam activam: & ideo huiusmodi hostia figurabat perfectionem Christi, & membrorum eius. Utrumque etiam animal propter consuetudinem gemendi praesentes Sanctorum luctus designat; sed turtur, quae est solitaria, significat secretas orationum lacrymas; columba vero, quae est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiae. Utrumque vero animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solum in anima, sed etiam in corpore.

ARTICULUS IV. 207

Utrum mater Dei convenienter ad templum purganda accesserit.

Op. lx. cap. III.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in B. Virgine nulla fuit immunditia, ut ex supradictis patet (art. praec. ad I. & q. XXVII. art. 4. & 5. & quaest. XXVIII.) Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

2. Praeterea. Levit. XII. 2. dicitur: *Mulier (c) quae suscepto semine pepererit masculum, immunda erit septem diebus*: & ideo ei praecipitur quod non ingrediatur sanctuarium, donec impleantur dies purgationis eius. Sed B. Virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit ad templum venire purganda.

3. Praeterea. Purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant; sed ipsa potius secum gratiae auctorem habebat. Non ergo conveniens fuit ut ad templum purganda veniret.

Sed contra est auctoritas Scripturae, qua dicitur Luc. II. 22. quod *impleti sunt* dies

(a) *Al.* inviolabiliter. (b) *Ita mss. & editi passim, Al. deest* inimici. (c) *Vulgata* si suscepto.

dies purgationis Mariæ secundum legem Moysi.

Respondeo dicendum, quod sicut plenitudo gratiæ a Christo derivatur in matrem; ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur. *Humilibus* enim *Deus dat gratiam*, ut dicitur Iacobi IV. 6. Et ideo sicut Christus, licet non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem, & alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis, & obedientiæ exemplum, & ut approbaret legem, & ut calumniæ occasionem Iudæis tolleret; propter easdem rationes voluit & matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxia.

Ad primum ergo dicendum, quod licet B. Virgo nullam haberet immunditiam; voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis præceptum. Et ideo signanter Evangelista dicit, quod *impleti sunt dies purgationis eius secundum legem*: ipsa enim secundum se purgatione non indigebat.

Ad secundum dicendum, quod signanter Moyses videtur fuisse locutus ad excipiendam ab immunditia matrem Dei, quæ non peperit suscepto semine. Et ideo patet quod non obligabatur ad impletionem illius præcepti, sed voluntarie purgationis observantiam adimplevit, ut dictum est (in corp. ar.)

Ad tertium dicendum, quod legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpæ, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem præfigurabant; purgabant autem purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cuiusdam, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quæst. CII. art. 5. ad 5. 6. & 7.) Neutram tamen immunditiam B. Virgo contraxerat: & ideo non indigebat purgari.

QUAESTIO XXXVIII.

De baptismo Ioannis,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de baptismo quo Christus baptizatus est: & quia Christus baptizatus est baptismo Ioannis, primo considerandum est de baptismo Ioannis in communi; secundo de baptizatione Christi.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum conveniens fuerit quod Ioannes baptizaret.

Secundo, utrum ille baptismus fuerit a Deo.

Tertio, utrum contulerit gratiam.

Quarto, utrum alii, præter Christum, illo baptismo debuerint baptizari.

Quinto, utrum baptismus ille cessare debuerit Christo baptizato.

Sexto, utrum baptizati baptismo Ioannis essent postea baptizandi baptismo Christi.

ARTICULUS I. 208

Utrum fuerit conveniens Ioannem baptizare.

IV. dist. II. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Ioannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Ioannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quod novum ritum baptizandi introduceret.

2. Præterea. Ioannes fuit missus a Deo in testimonium, tamquam Propheta secundum illud Luc. I. 76. *Tu puer Propheta Altissimi vocaberis*. Sed Prophetæ qui fuerant ante Christum, non introduxerunt novum ritum, sed ad observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach. ult. 4. *Mementote legis Moysi servi mei*. Ergo nec Ioannes novum ritum baptizandi introducere debuit.

3. Præterea. Ubi est alicuius rei superfluitas, non est ad illud aliquid addendum. Sed Iudæi excedebant in superfluitate baptismatum: dicitur enim Marci VII. 3. quod *Pharisæi, & omnes Iudæi, nisi crebro laverint manus, non manducant.... & a foro* venientes, *nisi baptizentur, non comedunt; & alia multa sunt quæ tradita sunt illis servare, baptismata calicum, & urceorum, & æramentorum, & lectorum*. Ergo inconveniens fuit quod Ioannes baptizaret.

Sed contra est auctoritas Scripturæ Matth. III. 6. ubi præmissa sanctitate Ioannis, subditur, quod *exibant ad eum multi, & baptizabantur ab eo in Iordane*.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Ioannem baptizare, propter quatuor. Primo quidem quia oportebat Christum a Ioanne baptizari, ut baptismum consecraret, ut Augustinus dicit super Ioan. (implic. tract. V. aliquant. a princ.) Secundo ut Christus manifestare-

 tur.

tur. Unde ipse Ioannes Baptista dicit Ioan. 1. 31. *Ut manifestetur*, scilicet Christus, *in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans*: concurrentibus enim turbis ad baptismum, annuntiabat Christum: quod quidem facilius sic factum est, quam si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit super Ioan. (hom. XVI. inter prin. & med.) Tertio ut suo baptismo assuefaceret homines ad baptismum Christi. Unde Gregorius dicit in quadam hom. (VII. in Evang. ante med.) quod *ideo Ioannes baptizavit, ut praecursionis suae ordinem servans, qui nasciturum Dominum nascendo praevenerat, baptizando quoque baptizaturum Dominum praeveniret*. Quarto ut ad poenitentiam homines inducens, homines praepararet ad digne suscipiendum baptismum Christi. Unde ibidem Beda dicit (in hom. circumcis. quae est inter hom. totius anni, parum a prin.) quod *quantum cathecumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptisma Ioannis ante baptisma Christi*: quia sicut ille praedicabat poenitentiam, & baptismum Christi praenuntiabat, & in cognitionem veritatis, quae mundo apparuit, attrahebat; sic ministri Ecclesiae primo erudiunt, post peccata eorum redarguunt, demum in baptismo Christi remissionem peccatorum promittunt.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus Ioannis non erat per se sacramentum, sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi: & ideo aliqualiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

Ad secundum dicendum, quod Ioannes non solum fuit Propheta, sed *plusquam Propheta*, ut dicitur Matth. XI. Fuit enim terminus legis, & initium Evangelii. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo, & opere inducere homines ad legem Christi quam ad observantiam veteris legis.

Ad tertium dicendum, quod baptismata illa Pharisaeorum erant inania, utpote ad solam munditiam carnis ordinata; sed baptismus Ioannis ordinabatur ad munditiam spiritualem: inducebat enim homines ad poenitentiam, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II. 209

Utrum baptismus Ioannis fuerit a Deo.

II. dist. 11. quaest. 11. art. 1. quaest. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod baptismus Ioannis non fuerit a Deo. Nihil enim sacramentale, quod est a Deo, denominatur ab homine puro; sicut baptismus novae legis non dicitur Petri, vel Pauli, sed Christi. Sed ille baptismus denominatur a Ioanne, secundum illud Matth. XXI. 25. *Baptismus Ioannis unde erat, e caelo, an ex hominibus*? Ergo baptismus Ioannis non fuit a Deo.

2. Praeterea. Omnis doctrina de novo a Deo procedens aliquibus signis confirmatur: unde & Dominus Exodi IV. dedit Moysi potestatem signa faciendi: & Heb. II. 3. dicitur: *Cum fides nostra principium accepisset enarrari a Deo, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, & prodigiis*. Sed de Ioanne Baptista dicitur Ioan. X. 41. *Ioannes signum fecit nullum*. Ergo videtur quod baptismus quo baptizavit, non esset a Deo.

3. Praeterea. Sacramenta, quae sunt divinitus instituta, aliquibus sacrae Scripturae praeceptis continentur. Sed baptismus Ioannis non praecipitur aliquo praecepto sacrae Scripturae. Ergo videtur quod non fuerit a Deo.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 1. 33. *Qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum &c.*

Respondeo dicendum, quod in baptismo Ioannis duo possunt considerari, scilicet ipse ritus baptizandi, & effectus baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ex hominibus, sed a Deo, qui familiari Spiritus sancti revelatione Ioannem ad baptizandum misit. Effectus autem illius baptismi fuit ab homine: quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod homo facere non posset. Unde non fuit a solo Deo, nisi inquantum Deus in homine operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod per baptismum novae legis homines interius per Spiritum sanctum baptizantur; quod facit solus Deus. Per baptismum autem Ioannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur Matth. III. 11. *Ego baptizo vos in aqua .... ille vos baptizabit in Spi-*

Spiritu sancto. Et ideo baptismus Ioannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret; baptismus autem novæ legis non denominatur a ministro, qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

Ad secundum dicendum, quod tota doctrina, & operatio Ioannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum & suam, & Ioannis doctrinam confirmavit. Si autem Ioannes signa fecisset, homines ex æquo Ioanni, & Christo attendissent. Et ideo ut homines principaliter Christo intenderent, non est datum Ioanni ut faceret signum. Iudæis tamen quærentibus, quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturæ, dicens: *Ego vox clamantis in in deserto &c.* ut dicitur Ioan. 1. 23. Ipsa etiam austeritas vitæ eius officium commendabat: quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. x. a med.) *mirabile erat in humano corpore tantam (a) patientiam videre*.

Ad tertium dicendum, quod baptismus Ioannis non fuit ordinatus a Deo, nisi ut modico tempore duraret, propter causas prædictas: & ideo non fuit commendatus aliquo præcepto communiter edito in sacra Scriptura, sed familiari quadam revelatione Spiritus sancti, ut dictum est (art. præc.)

ARTICULUS III. 210

Utrum in baptismo Ioannis gratia daretur.

IV. dist. 11. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in baptismo Ioannis gratia daretur. Dicitur enim Marci 1. 4. *Fuit Ioannes in deserto baptizans, & prædicans baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum*. Sed pœnitentia, & remissio peccatorum est per gratiam. Ergo baptismus Ioannis gratiam conferebat.

2. Præterea. Baptizandi a Ioanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth. III. & Marci 1. Sed confessio peccatorum ordinatur ad peccatorum remissionem, quæ fit per gratiam. Ergo in baptismo Ioannis gratia conferebatur.

3. Præterea. Baptismus Ioannis propinquior erat baptismo Christi quam circumcisio. Sed per circumcisionem remittebatur peccatum originale: quia, ut Beda dicit (in hom. circumcis. parum a princ.) *idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit*. Ergo multo magis baptismus Ioannis remissionem peccatorum operabatur; quod sine gratia fieri non potest.

Sed contra est quod Matth. III. 11. dicitur: *Ego quidem baptizo vos in aqua in pœnitentiam*: quod exponens Gregorius in quadam homil. (VII. in Evang. ante med.) dicit: „ Ioannes non in spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat. “ Sed gratia est a Spiritu sancto, & per eam peccata tolluntur. Ergo baptismus Ioannis gratiam non conferebat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst. & ar. 2. ad 2.) tota doctrina, & operatio Ioannis præparatoria erat ad Christum; sicut ministri, & inferioris artificis est præparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundum illud Ioan. 1. 17. *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*. Et ideo baptismus Ioannis gratiam non conferebat; sed solum ad gratiam præparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Ioannis inducentem homines ad fidem Christi; alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi; tertio modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis, ut Beda dicit (cap. 11 in Mar. sup. illud, *Fuit Ioannes in deserto*,) potest intelligi duplex baptismus. Unus quidem, quem Ioannes baptizando conferebat, qui dicitur baptismus pœnitentiæ, quia scilicet ille baptismus erat quoddam inductivum ad pœnitentiam, & quasi quædam protestatio, qua profitebantur homines (b) se pœnitentiam acturos: alius autem est baptismus Christi, per quem peccata remittuntur, quem Ioannes dare non poterat, sed solum prædicabat dicens: *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto*.

Vel potest dici, quod prædicabat baptismum pœnitentiæ, idest inducentem ad

(a) *Ita cum Chrysostomo edit. fere omnes libri, Mss. plurimi* pœnitentiam. (b) *Al. deest se*.

ad pœnitentiam: quæ quidem pœnitentia ducit homines in remissionem peccatorum.

Vel potest dici, quod per baptismum Christi, ut Hieronymus dicit (alius Auctor sup. illud Marci 1. *Prædicans baptismum pœn.*) *gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur: quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphum*, scilicet per Ioannem. Unde dicitur, quod baptizabat, & prædicabat baptismum pœnitentiæ in remissionem peccatorum, non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia præparando ad hoc homines disponebat.

Ad secundum dicendum, quod illa confessio peccatorum non fiebat ad remissionem peccatorum statim per baptismum Ioannis exhibendam, sed consequendam per pœnitentiam consequentem, & per baptismum Christi, ad quem pœnitentia illa præparabat.

Ad tertium dicendum, quod circumcisio instituta erat ad remedium originalis peccati; sed baptismus Ioannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat præparatorius ad baptismum Christi, ut dictum est (in corp. & ar. 1. hu. quæst.) Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

ARTICULUS IV. 211

Utrum alii, præter Christum, baptismo Ioannis baptizari debuerint.

IV. dist. 11. quæst. 11. ar. 3. quæst. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod baptismo Ioannis solus Christus debuerit baptizari. Quia, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) ad hoc Ioannes baptizavit, ut Christus baptizaretur, sicut Augustinus dicit super Ioannem (tract. XIII. ante med.) Sed quod est proprium Christo, non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo baptismo baptizari.

2. Præterea. Quicumque baptizatur, aut accipit aliquid a baptismo, aut baptismo aliquid confert. Sed a baptismo Ioannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est (art. præc.) nec aliquis baptismo aliquid conferre poterat, nisi Christus, qui *tactu mundissimæ suæ carnis aquas sanctificavit*. Ergo videtur quod solus Christus baptismo Ioannis debuerit baptizari.

3. Præterea. Si alii illo baptismo baptizabantur, hoc non erat, nisi ut præpararentur ad baptismum Christi: & sic conveniens videbatur quod sicut baptismus Christi omnibus confertur, & magnis, & parvis, & Gentilibus, & Iudæis, ita etiam & baptismus Ioannis conferretur. Sed non legitur, quod ab eo pueri baptizarentur, nec etiam Gentiles: dicitur enim Marci 1. 5. quod *egrediebantur ad illum Hierosolymitæ universi, & baptizabantur ab illo*. Ergo videtur quod solus Christus a Ioanne debuerit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Luc. III. 21. *Factum est cum baptizaretur omnis populus, & Iesu baptizato, & orante, aperti sunt cæli*.

Respondeo dicendum; quod duplici de causa oportuit alios a Christo baptizari baptismo Ioannis. Primo quidem, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. IV. a med. & tract. V. inter princ. & med.) *quia si solus Christus baptismo Ioannis baptizatus esset, non deessent qui dicerent, baptismum Ioannis, quo Christus est baptizatus, digniorem esse baptismo Christi, quo alii baptizantur*. Secundo quia oportebat per baptismum Ioannis alios ad baptismum Christi præparari, sicut dictum est (art. 1. & 3. hu. quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc solum fuit Ioannis baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est (ar. 1. hu. quæst.) Et tamen si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat prædictum inconveniens vitari, aliis hoc baptismo baptizatis.

Ad secundum dicendum, quod alii qui ad baptismum Ioannis accedebant, non poterant quidem baptismo aliquid conferre, nec tamen a baptismo gratiam accipiebant, sed solum pœnitentiæ signum.

Ad tertium dicendum, quod quia ille baptismus erat pœnitentiæ, quæ pueris non convenit, ideo baptismo illo pueri non baptizabantur. Conferre autem Gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est *expectatio gentium*, ut dicitur Gen. penult. Sed & ipse Christus Apostolis inhibuit Gentilibus Evangelium prædicare ante passionem, & resurrectionem. Unde multo minus conveniebat per Ioannem Gentiles ad baptismum admitti.

ARTICULUS V. 212

Utrum baptismus Ioannis debuerit cessare, Christo baptizato.

IV. dist. 11. *quaest.* 11. *art.* 1. *quaest.* 3. *ad* 1. *& quaest.* 4. *per totam.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod baptismus Ioannis cessare debuerit, postquam Christus fuit baptizatus. Dicitur enim Ioan. 1. 31. *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans*. Sed (a) Christo baptizato sufficienter fuit manifestatus tum per testimonium Ioannis, tum per descensum columbae, tum etiam testimonio paternae vocis. Ergo videtur quod non debuerit postea baptismus Ioannis durare.

2. Praeterea. Augustinus dicit sup. Ioan. (tract. IV. inter med. & fin.) *Baptizatus est Christus, & cessavit Ioannis baptismus*. Ergo videtur quod Ioannes post Christum baptizatum non debuerit baptizare.

3. Praeterea. Baptismus Ioannis erat praeparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incepit statim Christo baptizato: quia *tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis*, ut Beda dicit (cap. x. in Luc. sup. illud Luc. III. *Factum est autem*.) Ergo videtur quod baptismus Ioannis cessaverit, Christo baptizato.

Sed contra est quod dicitur Ioan. III. quod *venit Iesus in Iudaeam terram, & baptizabat: erat autem & Ioannes baptizans*]. Sed Christus non baptizavit, nisi postquam fuit baptizatus. Ergo videtur quod postquam Christus fuit baptizatus, adhuc Ioannes baptizabat.

Respondeo dicendum, quod baptismus Ioannis cessare non debuit, Christo baptizato. Primo quidem quia, ut Chrysostomus dicit (hom XXVIII. in Ioan. parum a princ.) *si cessasset Ioannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quod zelo, vel ira hoc faceret*. Secundo quia si cessasset a baptizando, Christo baptizante, discipulos suos in maiorem zelum immisisset. Tertio quia persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quarto quia, ut Beda dicit (hab. in Gloss. ord. sup. illud Ioan. III. *Erat autem Ioannes*) *adhuc permanebat umbra veteris legis; nec debuit praecursor cessare, donec veritas manifestaretur.*

Ad primum ergo dicendum, quod nondum Christus erat plene manifestatus eo baptizato: & ideo adhuc necessarium erat quod Ioannes baptizaret.

Ad secundum dicendum, quod baptizato Christo, cessavit baptismus Ioannis; non tamen statim, sed eo incarcerato. Unde Chrysostomus dicit super Ioannem (hom. XXVIII. parum a princ.) *Aestimo, propter hoc permissam esse mortem Ioannis, & eo sublato de medio, Christum maxime praedicare coepisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, & non ultra his quae de utroque erant, sententiis scinderetur.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus Ioannis praeparatorius erat non solum ad hoc quod Christus baptizaretur, sed etiam ad hoc quod alii ad Christi baptismum accederent: quod nondum fuit impletum, Christo baptizato.

ARTICULUS VI. 213

Utrum baptizati baptismo Ioannis essent postea baptismo Christi baptizandi.

Inf. quaest. LXVI. *art.* 9. *ad* 2. *& IV. dist.* 11. *quaest.* 11. *art.* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod baptizati baptismo Ioannis non fuerint baptizandi baptismo Christi. Ioannes enim non fuit minor Apostolis; cum de eo scriptum sit Matth. XI. 11. *Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista*. Sed illi qui baptizabantur ab Apostolis, non iterum baptizabantur, sed solummodo addebatur eis impositio manuum: dicitur enim Act. VIII. 16. quod aliqui baptizati tantum erant a Philippo *in nomine Domini Iesu, & tunc* Apostoli, scilicet Petrus, & Ioannes, *imponebant manus super illos, & accipiebant Spiritum sanctum*. Ergo videtur quod baptizati a Ioanne non debuerint baptizari baptismo Christi.

2. Praeterea. Apostoli fuerunt baptizati baptismo Ioannis: fuerunt enim quidam eorum discipuli Ioannis, ut patet Ioan. I. Sed Apostoli non videntur esse baptizati baptismo Christi: dicitur enim Ioan. IV. 2. quod *Iesus non baptizabat, sed discipuli eius*. Ergo videtur quod baptizati baptismo Ioannis non erant baptizandi baptismo Christi.

3. Praeterea. Minor est qui baptizatur, quam qui baptizat. Sed ipse Ioannes

(a) Al. in Christo.

nes non legitur baptizatus baptismo Christi. Ergo multo minus illi qui a Ioanne baptizabantur, indigebant baptismo Christi.

4. Præterea. Act. xix. 1. dicitur, quod *Paulus invenit quosdam de discipulis, dixitque ad eos: Si Spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum: Sed neque si Spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait: In quo ergo baptizati estis? Qui dixerunt: In Ioannis baptismate.* Et sequitur, quod *baptizati sunt* iterum *in nomine Domini nostri Iesu Christi.* Sic ergo videtur quod quia esse Spiritum sanctum nesciebant, oportuit eos iterum baptizari, sicut Hieronymus dicit super Ioelem (sup. illud cap. III. *Effundam de Spiritu meo*) & in epist. de viro unius uxoris (LXXXIII. ad Ocean. cap. III. a med.) & Ambrosius dicit in Lib. I. de Spiritu sancto (cap. III. cir. princ.) Sed quidam fuerunt baptizati baptismo Ioannis, qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterum baptismo Christi.

5. Præterea. Rom. x. sup. illud, *Hoc est verbum fidei quod prædicamus*, dicit Glossa Augustinus (ord. tract. lxxx. in Ioan. a med.) „ Unde est ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, & cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? " Ex quo patet quod virtus baptismi dependet ex fide. Sed forma baptismi Ioannis significavit fidem Christi, in qua nos baptizamur: dicit enim Paulus Act. xix. 4. *Ioannes baptizabat baptismo pœnitentiæ populum, dicens, in eum qui venturus est post ipsum, ut crederent, hoc est in Iesum.* Ergo videtur quod non oportebat baptizatos baptismo Ioannis iterum baptizari baptismo Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Ioan. (tract. v. a med.) *Qui baptizati sunt baptismate Ioannis, oportebat ut baptizarentur baptismate Christi.*

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Magistri in II. distinctione Lib. IV. sententiarum, illi qui baptizati sunt a Ioanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius batismo, postea baptizati sunt baptismo Christi; illi vero qui spem non posuerunt in baptismo Ioannis, & Patrem & Filium, & Spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed impositione manuum ab Apostolis super eos facta, Spiritum sanctum receperunt.

Et hoc quidem verum est quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur; sed quantum ad secundam partem est penitus irrationabile quod dicitur. Primo quidem quia baptismus Ioannis neque gratiam conferebat, neque caracterem imprimebat; sed erat solum in aqua, ut ipsemet dicit Matth. III. Unde baptizatis fides, vel spes, quam habebant in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Secundo quia quando in sacramento omittitur aliquid quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omissum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate baptismi Christi quod fiat non solum in aqua, sed etiam in Spiritu sancto, secundum illud Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Unde illis qui tantum in aqua baptizati erant baptismo Ioannis, non solum erat supplendum, quod deerat (ut scilicet daretur eis Spiritus sanctus per impositionem manuum) sed erant iterato totaliter baptizandi in aqua, & Spiritu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. v. vers. fin.) *ideo post Ioannem baptizatum est, quia non dabat baptisma Christi, sed suum: quod autem dabatur a Petro, & si quod datum est a Iuda, Christi erat. Et ideo si quos baptizavit Iudas, non sunt iterum baptizati: baptisma enim tale est qualis est ille in cuius potestate datur, non qualis ille cuius ministerio datur.* Et inde est etiam quod baptizati a Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati; sed acceperunt manuum impositionem per Apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per Episcopos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Seleucianum (epist. cclxv. al. cviii. in med.) *intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos sive baptismo Ioannis (sicut nonnulli arbitrantur) sive, quod magis credibile est, baptismo Christi: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret, qui non defuit memorabilis illius humilitatis ministerio, quando eis pedes lavit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor hom. IV. in op. imperf. parum a princ.)

princ.) per hoc quod Christus Ioanni dicenti, *Ego a te debeo baptizari*, respondit, *Sine modo*, ostenditur quod postea Christus baptizavit Ioannem: & hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifeste scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. III. *Sine modo*,) quod *sicut Christus fuit baptizatus in aqua a Ioanne, ita Ioannes a Christo erat in Spiritu baptizandus*.

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post baptismum Ioannis, quia Spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant baptismo Christi baptizati.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus contra Faustum (Lib. XIX. cap. XIII.) sacramenta nostra sunt signa praesentis gratiae; sacramenta vero veteris legis fuerunt signa gratiae futurae. Unde ex hoc ipso quod Ioannes baptizavit in nomine venturi, datur intelligi quod non dabat baptismum Christi, qui est sacramentum novae legis.

QUAESTIO XXXIX.

De baptizatione Christi,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de baptizatione Christi: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum Christus debuerit baptizari.

Secundo, utrum debuerit baptizari baptismo Ioannis.

Tertio de tempore baptismi.

Quarto de loco.

Quinto de hoc quod ei sunt caeli aperti.

Sexto de Spiritu sancto apparente in specie columbae.

Septimo, utrum illa columba fuerit verum animal.

Octavo de voce paterni testimonii.

ARTICULUS I. 214

Utrum fuerit conveniens Christum baptizari.

IV. dist. II. quaest. II. art. 3. quaest. I. & quaest. III. art. 2. quaest. I. & Matth. III. & op. lx. cap. IX.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed Christo non convenit ablui, in quo nulla fuit impuritas. Ergo videtur quod Christum non decuerit baptizari.

2. Praeterea. Christus circumcisionem suscepit, ut impleret legem. Sed baptismus non pertinebat ad legem. Ergo non debebat baptizari.

3. Praeterea. Primum movens in quolibet genere est immobile secundum illum motum; sicut caelum, quod est primum alterans, non est alterabile. Sed Christus est primum baptizans, secundum illud Ioan. I. 33. *Super quem videris Spiritum descendentem, & manentem, hic est qui baptizat*. Ergo ipsum non decuit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Matth. III. 13. quod *venit Iesus a Galilaea in Iordanem ad Ioannem, ut baptizaretur ab eo*.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum baptizari. Primo quidem quia, ut Ambrosius dicit super Luc. (sup. illud cap. III. *Factum est autem* &c) *baptizatus est Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi, qui peccatum non cognovit, baptismatis vim haberent; & ut sanctificatas aquas relinqueret postmodum baptizandis*, sicut Chrysostomus dicit super Matth (alius Auctor hom. IV. in op. imperf. a princ.) Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (ibid.) *quamvis ipse non esset peccator, tamen naturam suscepit peccatricem, & similitudinem carnis peccati: propterea etsi pro se baptismate non indigebat, tamen in aliis carnalis natura opus habebat*: & sicut Gregorius Nazianzenus dicit (in orat. XXXIX. quae est in sancta Lumina a med.) *baptizatus est Christus, ut totum veteranum Adam immergat aquae*. Tertio baptizari voluit, sicut Augustinus dicit in sermone de Epiphan. (XXIX. de temp. implic. parum a princ.) *quia voluit facere*,

cere, quod faciendum omnibus imperavit. Et hoc est quod ipse dicit: *Sic decet nos implere omnem iustitiam* (Matth. III. 15.) Ut enim Ambrosius dicit super Luc. (loc. sup. cit.) *hæc est iustitia ut quod alterum facere velis, prior ipse incipias, & tuo alios horteris exemplo*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non fuit baptizatus, ut ablueretur, sed ut ablueret, sicut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod Christus non solum debebat implere ea quæ erant veteris legis, sed etiam inchoare ea quæ sunt novæ legis: & ideo non solum voluit circumcidi, sed etiam baptizari.

Ad tertium dicendum, quod Christus est primum baptizans spiritualiter; & sic non est baptizatus, sed solum in aqua.

ARTICULUS II. 215

Utrum Christus baptismo Ioannis debuerit baptizari.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit baptizari baptismo Ioannis. Baptismus enim Ioannis fuit baptismus pœnitentiæ. Sed pœnitentia Christo non convenit, quia nullum habuit peccatum. Ergo videtur quod non debuerit baptizari baptismo Ioannis.

2 Præterea. Baptismus Ioannis, sicut dicit Chrysostomus (hom. XII. in Matth. a med.) medium fuit inter baptismum Iudæorum, & Christi baptismum. Sed medium sapit naturam extremorum. Cum ergo Christus non fuerit baptizatus baptismate legali, nec etiam baptismate suo, videtur quod pari ratione baptismate Ioannis baptizari non debuerit.

3. Præterea. Omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed baptismus Ioannis non tenet supremum locum inter baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari baptismo Ioannis.

Sed contra est quod dicitur Matth. III. 13. quod *venit Iesus in Iordanem, ut baptizaretur a Ioanne*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus super Ioan. (tract. XIII. aliquant. a princ.) *baptizatus Dominus baptizabat, non eo baptismate quo baptizatus est*. Unde cum ipse baptizaret baptismo proprio, consequens est quod non fuerit baptizatus suo baptismate, sed baptismate Ioannis.

Et hoc fuit conveniens. Primo quidem propter conditionem baptismi Ioannis, qui non baptizavit in Spiritu, sed solum in aqua. Christus autem spirituali baptismate non indigebat, qui a principio suæ conceptionis gratia Spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis (quæst. XXXIV. art. 4.) Et hæc est ratio Chrysostomi (alterius Auctoris hom. IV. in op. imperf.) Secundo, ut Beda dicit (cap. IV. in Mar.) *baptizatus est baptismo Ioannis, ut baptismo suo baptismum Ioannis comprobaret*. Tertio. Sicut Gregorius Nazianzenus dicit (loc. cit. art. præc.) *accedit Christus ad baptismum Ioannis sanctificaturus baptismum*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) Christus baptizari voluit, ut nos exemplo suo induceret ad baptismum. Et ideo ad hoc quod esset efficacior eius inductio, voluit baptizari baptismo quo manifeste non indigebat, ut homines ad baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit super Luc. (sup illud cap. III. *Factum est autem*) *Nemo refugiat lavacrum gratiæ, quando Christus lavacrum pœnitentiæ non refugit*.

Ad secundum dicendum, quod baptismus Iudæorum in lege præceptus, erat solum figuralis; baptismus autem Ioannis aliqualiter erat realis, inquantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis; baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato, & gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quæ in eo non erant, neque recipere gratiam, qua plenus erat: similiter etiam cum ipse sit veritas, non competebat ei id quod in sola figura gerebatur. Et ideo magis congruum fuit quod baptizaretur baptismo medio quam aliquo extremorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quoddam spirituale remedium: quanto autem aliquid est magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quod Christus est maxime perfectus, conveniens fuit quod non baptizaretur perfectissimo baptismo; sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

AR-

ARTICULUS III. 216

Utrum Christus convenienti tempore fuerit baptizatus.

IV. dist IV. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* I. *& dist.* XLIV. *in princ. expositionis litteræ.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili ætate. Ergo videtur quod Christus non debuerit baptizari in ætate triginta annorum.

2. Præterea. Christus non legitur docuisse, vel miracula fecisse ante baptismum. Sed utilius fuisset mundo, si priori tempore docuisset, incipiens a vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quod Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerit baptizari.

3. Præterea. Indicium sapientiæ divinitus infusæ maxime debuit manifestari in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore suæ pueritiæ, secundum illud Dan. XIII. 45. *Suscitavit Dominus* (a) *spiritum pueri iunioris, cuius nomen Daniel*. Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari, & docere.

4. Præterea. Baptismus Ioannis ordinatur ad baptismum Christi sicut ad finem. Sed finis est prior in intentione, & posterior in executione. Ergo vel Christus debuit primus a Ioanne baptizari, vel ultimus.

Sed contra est quod dicitur Luc. III. 21. *Factum est cum baptizaretur omnis populus, & Iesu baptizato, & orante &c.* & infr. *Et ipse Iesus erat incipiens, quasi annorum triginta.*

Respondeo dicendum, quod Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primo quidem quia Christus baptizabatur, quasi ex tunc incipiens docere, & prædicare: ad quod requiritur perfecta ætas, qualis est triginta annorum. Unde legitur Genes. XLI. 46. quod *triginta annorum erat Ioseph, quando accepit regimen Aegypti*. Similiter etiam II. Reg. V. 4. legitur de David, quod *triginta annorum erat, cum regnare cœpisset*. Ezechiel etiam in trigesimo anno cœpit prophetizare, ut habetur Ezech. I. Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. X. parum a prin.) futurum erat ut post baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideo hac ætate Christus ad baptismum venit, quæ potest omnia peccata suscipere, ut lege servata nullus dicat, quod ideo eam solvit, quia implere non potuit. Tertio quia per hoc quod Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi quod baptismus parit viros perfectos, secundum illud Ephes. IV. 13. *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, & agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*. Unde & ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur: consurgit enim trigenarius numerus ex ductu ternarii in denarium. Per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis; per denarium autem impletio mandatorum legis; & in his duobus perfectio vitæ Christianæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nazianzenus dicit (in orat. XL. quæ est de baptismo, aliquant. a med.) Christus non est baptizatus *quasi indigeret purgatione, nec quod aliquod illi immineret periculum differendo baptismum; sed cuivis alii non in parvum redundat periculum, si exeat ex hac vita non indutus veste incurruptionis*, scilicet gratia: & licet bonum sit post baptismum baptismi munditiam custodire, *potius tamen est*, ut ipse dicit, *interdum paulisper maculari, quam gratia omnino carere*.

Ad secundum dicendum, quod utilitas quæ a Christo provenit hominibus, præcipue est per fidem, & humilitatem: ad quorum utrumque valet quod Christus in pueritia, vel adolescentia non cœpit docere, sed in perfecta ætate. Ad fidem quidem, quia per hoc apparet in eo vera natura humanitatis, quod per temporum incrementa corporaliter profecit: & ne huiusmodi profectus putaretur esse phantasticus, noluit sapientiam suam, vel virtutem manifestare ante perfectam corporis ætatem: ad humilitatem vero, ne ante perfectam ætatem aliquis præsumptuose prælationis gradum, & docendi officium assumat.

Ad tertium dicendum, quod Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium: & ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundum

(a) *Vulgata* Spiritum sanctum.

dum legem communem, ut scilicet in ætate perfecta doceret. Sed, sicut Gregorius Nazianzenus dicit (in orat. XXXIX. quæ est in sancta Lumina, a med.) *non est lex communis quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit*. Aliquibus enim ex quadam speciali dispensatione secundum divinæ sapientiæ ordinem, & rationem concessum est præter legem communem ut ante perfectam ætatem officium vel præsidendi, vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel, & Hieremias.

Ad quartum dicendum, quod Christus nec primus, nec ultimus debuit a Ioanne baptizari: quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor hom. IV. in op. imperf. in princ.) Christus ad hoc baptizabatur *ut confirmaret prædicationem, & baptismum Ioannis, & ut testimonium acciperet a Ioanne*. Non autem creditum fuisset testimonio Ioannis, nisi postquam fuerunt multi baptizati ab ipso. Et ideo non debuit primus a Ioanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus; quia, sicut ipse ibidem subdit, *sicut lux Solis non expectat occasum luciferi, sed eo procedente egreditur, & suo lumine obscurat illius candorem; sic & Christus non expectavit ut cursum suum Ioannes impleret, sed adhuc eo docente, & baptizante apparuit*.

ARTICULUS IV. 217

Utrum Christus debuerit in Iordane baptizari.

Matth. III.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit baptizari in Iordane. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed figura baptismi præcessit in transitu maris rubri, ubi Aegyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in baptismo. Ergo videtur quod Christus magis debuerit baptizari in mari rubro quam in flumine Iordanis.

2. Præterea. Iordanis interpretatur descensus. Sed per baptismum aliquis ascendit magis quam descendat: unde etiam Matth. III. 16. dicitur, quod *baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua*. Ergo videtur inconveniens fuisse quod Christus in Iordane baptizaretur.

3. Præterea. Transeuntibus filiis Israel, aquæ Iordanis conversæ sunt retrorsum, ut legitur Iosue IV. & sicut etiam in Psal. CXIII. dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in anteriora progrediuntur. Non ergo fuit conveniens quod Christus in Iordane baptizaretur.

Sed contra est quod dicitur Marci I. 9. quod *baptizatus est Iesus a Ioanne in Iordane*.

Respondeo dicendum, quod fluvius Iordanis fuit per quem filii Israel in terram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus Christi speciale præ omnibus baptismatibus, quod introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur: unde dicitur Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Ad quod etiam pertinet quod Helias divisit aquas Iordanis, quando erat in curru igneo rapiendus in cælum, ut dicitur IV. Reg. II. quia scilicet transeuntibus per aquam baptismi, per ignem Spiritus sancti patet aditus in cælum. Et ideo conveniens fuit ut Christus in Iordane baptizaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod transitus maris rubri præfiguravit baptismum quantum ad hoc quod baptismus delet peccata; sed transitus Iordanis quantum ad hoc quod aperit ianuam regni cælestis, qui est principalior effectus baptismi, est per solum Christum impletus. Et ideo convenientius fuit quod Christus in Iordane quam in mari baptizaretur.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo est ascensus per profectum gratiæ, qui requirit descensum humilitatis, secundum illud Iacobi IV. 6. *Humilibus autem dat gratiam*: & ad talem descensum referendum est nomen Iordanis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in serm. de Epiphan. *sicut antea aquæ Iordanis retrorsum conversæ fuerant; ita modo Christo baptizato, retrorsum peccata conversa sunt*.

Vel etiam per hoc significatur quod contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

A R-

ARTICULUS V. 218

Utrum, Christo baptizato, cæli debuerint aperiri.

Inf quæst. XLIX. *art.* 5. *ad* 3. & III. *dist.* XVIII. *art.*6. *quæst.* III. *ad* 2. & *dist.* II. *quæst.* III. *art.* 1. *ad* 4. & *opusc.* LX. *cap.* VI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Christo baptizato, non debuerint cæli aperiri. Illi enim aperiendi sunt cæli qui indiget intrare in cælum, quasi extra cælum existens. Sed Christus semper erat in cælo, secundum illud Ioan. III. 13. *Filius hominis, qui est in cælo.* Ergo videtur quod non debuerint ei cæli aperiri.

2. Præterea. Apertio cælorum aut intelligitur spiritualiter, aut corporaliter. Sed non potest intelligi corporaliter: quia corpora cælestia sunt impassibilia, & infrangibilia, secundum illud Iob XXXVII. 18. *Tu forsitan cum eo fabricatus es cælos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt?* Similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter: quia ante oculos Filii Dei cæli antea clausi non fuerant. Ergo videtur inconvenienter dici, quod baptizato Christo, aperti fuerint ei cæli.

3. Præterea. Fidelibus cælum apertum est per Christi passionem, secundum illud Heb. X. 19. *Habemus fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*: unde etiam nec Christi baptismo baptizati, si qui ante eius passionem decesserint, cælos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri cæli Christo patiente, quam eo baptizato.

Sed contra est quod dicitur Luc. III. 21. *Iesu baptizato, & orante apertum est cælum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Christus baptizari voluit, ut suo baptismo consecraret baptismum, quo nos baptizaremur. Et ideo in baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quæ pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primo quidem principalis virtus, ex qua baptismus habet efficaciam, quæ quidem est virtus cælestis. Et ideo, *baptizato Christo, apertum est cælum*, ut ostenderetur quod de cetero cælestis virtus baptismum sanctificaret. Secundo operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiæ, & eius qui baptizatur: unde & baptizati fidem profitentur, & baptismus fidei dicitur sacramentum. Per fidem autem inspicimus cælestia, quæ sensum, & rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum, *Christo baptizato, aperti sunt cæli*. Tertio quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cælestis, qui primo homini præclusus fuerat per peccatum. Unde *baptizato Christo, aperti sunt cæli*, ut ostenderetur quod baptizatis patet via in cælum. Post baptismum autem necessaria est homini iugis oratio, ad hoc quod cælum introeat. Licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati, nos impugnans interius, & mundus, & dæmones, qui impugnant exterius. Et ideo signanter dicitur Luc. III. quod *Iesu baptizato, & orante, apertum est cælum*: quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum: vel ut detur intelligi quod hoc ipsum quod per baptismum cælum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi. Unde signanter Matth. III. dicitur, quod apertum est ei cælum, idest omnibus propter eum; sicut si Imperator alicui pro alio petenti dicat: *Ecce hoc beneficium non illi do, sed tibi, idest propter te illi*, ut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. IV. in op. imperf. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (ibidem) *sicut Christus secundum dispensationem humanam baptizatus est, quamvis ipse propter se baptismo non indigeret; sic etiam secundum humanam dispensationem aperti sunt ei cæli; secundum autem naturam divinam semper erat in cælis.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. III. in hunc loc.) *cæli aperti sunt, Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis; sicut & Ezechiel in principio voluminis sui cælos apertos esse commemorat.* Et hoc probat Chrysostomus super Matth. (loc. sup. cit.) dicens, *quod si ipsa creatura*, scilicet cælorum, *rupta fuisset, non dixisset, Aperti sunt ei: quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum.* Unde etiam Marci I. 10. expresse dicitur, quod *Iesus statim ascendens de aqua vidit apertos cælos*, quasi ipsa apertio cælorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicen-

tes, quod circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in baptismo, ut viderentur cæli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem: per quem modum Ezechiel vidit cælos apertos: formabatur enim ex virtute divina, & voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad designandum quod per baptismum cæli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri, prout scilicet Christus vidit, iam baptismo sanctificato, apertum esse cælum hominibus, quod tamen etiam ante viderat esse fiendum.

Ad tertium dicendum, quod per passionem Christi aperitur cælum (*a*) hominibus, sicut per causam communem apertionis cælorum. Oportet tamen hanc causam communem apertionis cælorum singulis applicari, ad hoc quod cælum introeant: quod quidem fit per baptismum, secundum illud Rom. VI. 3. *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*. Et ideo potius fit mentio de apertione cælorum in baptismo quam in passione Christi.

Vel, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor hom. IV. in op. imperf. a med) *baptizato Christo, cæli tantum sunt aperti; post quam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant necessariæ portæ cælo numquam claudendo, non dicunt Angeli, Aperite portas, iam enim erant apertæ; sed, Tollite portas*. Per quod dat intelligere Chrysostomus quod obstacula, quibus prius obsistentibus, animæ defunctorum introire non poterant cælos, sunt totaliter per passionem Christi ablata; sed in baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata iam via per quam homines erant in cælum intraturi.

ARTICULUS VI. 219

Utrum convenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum descenderit in specie columbæ.

Inf. quæst. XLVI. *art.* 4. *ad* 2. & *opusc.* LX. *cap.* IX.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur descendisse in specie columbæ. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiæ a principio suæ conceptionis, quia fuit *unigenitus a Patre*, ut ex supradictis patet (quæst. XXXIV. art. 4.) Non ergo debuit Spiritus sanctus ad eum mitti in baptismo.

2. Præterea. Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens*. (Philipp. II.) Sed Spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur, quod Spiritus sanctus descenderit super eum.

3. Præterea. In baptismo Christi ostendi debuit, sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro baptismo. Sed in nostro baptismo non fit aliqua missio visibilis Spiritus sancti. Ergo nec in baptismo Christi debuit fieri visibilis missio Spiritus sancti.

4. Præterea. Spiritus sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud Ioan. I. 15. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Sed super Apostolos Spiritus sanctus descendit, non in specie columbæ, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum debuisset descendere in specie columbæ, sed in specie ignis.

Sed contra est quod dicitur Luc. III. 22. *Descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum*.

Respondeo dicendum, quod hoc quod circa Christum factum est in eius baptismo, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor hom. IV. in op. imperf. a med.) pertinet ad mysterium omnium qui postmodum fuerant baptizandi. Omnes autem qui baptismo Christi baptizantur, Spiritum sanctum recipiunt, nisi ficti accedant, secundum illud Matth. III. 11. *Ipse vos baptizavit in Spiritu sancto*. Et ideo conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus descenderet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XV. de Trinit. (cap. XXVI. cir. med.) *absurdissimum est dicere, quod Christus, cum iam triginta esset annorum, acceperit Spiritum sanctum; sed venit ad baptismum sicut sine peccato, ita non sine Spiritu sancto. Si enim de Ioanne scriptum est, quod Spiritu sancto replebitur ab utero matris suæ; quid de homine Christo dicendum est, cuius carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Tunc ergo*, idest in baptismo, *corpus suum, idest Ecclesiam, præfigurare dignatus est, in qua præ-*

(*a*) *Ita ms. & diti m[illegible] nota libri. Al.* omnibus.

praecipue baptizati accipiunt Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II. de Trinit. (cap. VI.) Spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum corporali specie, sicut columba, non quia ipsa substantia Spiritus sancti videretur, quae est invisibilis; neque ita quod illa visibilis creatura in unitatem personae divinae assumeretur: neque enim dicitur, quod Spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quod Filius Dei est homo ratione unionis. Neque etiam hoc modo Spiritus sanctus visus est in specie columbae, sicut Ioannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. V. illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum: de illa vero columba nullus umquam dubitavit quin oculis visa sit. Nec etiam hoc modo in specie columbae Spiritus sanctus apparuit, sicut dicitur I. ad Corinth. X. 4. *Petra autem erat Christus*: illa enim petra iam erat in creatura; & (a) per significationis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat; illa autem columba ad hoc tantum significandum repente extitit; & postea cessavit, sicut flamma, quae in rubo apparuit Moysi. Dicitur ergo Spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbae significantis Spiritum sanctum, quae descendendo super Christum venit, vel ratione spiritualis gratiae, quae a Deo per modum cuiusdam descensus in creaturam derivatur, secundum illud Iacobi I. 17. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XII. ante med.) *in principiis spiritualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturae suscipere possunt; ut si postea non fiant, ex his quae semel facta sunt, recipiant fidem*. Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie Spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos invisibiliter postea credatur descendere.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus sanctus in specie columbae apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primo quidem propter dispositionem quae requiritur in baptizato, ut scilicet non fictus accedat: quia, sicut dicitur Sap. I. 5. *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum*. Columba autem est animal simplex, astutia & dolo carens; unde dicitur Matth. X. 16. *Estote simplices, sicut columbae*. Secundo ad designandum septem dona Spiritus sancti, quae columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluenta habitat, ut inde, viso accipitre, mergat se, & evadat: quod pertinet ad donum sapientiae, per quam Sancti secus Scripturae divinae fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit: quod pertinet ad donum scientiae, qua Sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum consilii, quo sancti homines, qui fuerunt pulli, idest imitatores diaboli, doctrina nutriunt, & exemplo. Item columba non lacerat rostro: quod pertinet ad donum intellectus, quo Sancti bonas scientias lacerando non pervertunt, haereticorum more. Item columba felle caret: quod pertinet ad donum pietatis, per quam Sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petrae nidificat: quod pertinet ad donum fortitudinis, qua Sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, idest suum refugium, & spem. Item columba gemitum pro cantu habet: quod pertinet ad donum timoris, quo Sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio apparuit Spiritus sanctus in specie columbae propter effectum proprium baptismi, qui est remissio peccatorum, & reconciliatio ad Deum. Columba enim est animal mansuetum: & ideo, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XII. parum ante med.) *in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivae, & communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians: & nunc etiam columba apparet in baptismo, liberatorem nobis demonstrans*. Quarto apparuit Spiritus sanctus in specie columbae super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum (b) baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis. Unde dicitur Ephes. V. 25. quod Christus *tradidit semetipsum .... ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi, lavans eam lavacro aquae in verbo vitae*. Et ideo convenienter Spiri-

Q 2 tus

(a) Ita cum Graecia recentiores edit. Veteres cum mss. editi passim. In cod. Alcan. decst baptismi. per actionis modum. (b) Ita cum plurimis mss.

tus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbæ, quæ est animal amicabile, & gregale. Unde & Cant. VI. 8. dicitur de Ecclesia: *Una est columba mea*. Super Apostolos autem in specie ignis Spiritus sanctus descendit, propter duo. Primo quidem ad ostendendum fervorem, quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quod Christum ubique inter pressuras prædicarent: & ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit super Ioan. (tract. VI. aliquant. a princ.) *Duobus modis ostendit visibiliter Dominus Spiritum sanctum, scilicet per columbam super Dominum baptizatum, & per ignem super discipulos congregatos: ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo ne spiritu sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est; & ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est. Nec te moveat, quia linguæ divisæ sunt: unitatem in columba cognosce*. Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit (hab. in Cat. D. Th. sup illud Luc. III. *Iesu baptizato*,) *cum oportebat delictis ignoscere*, quod fit in baptismo, *mansuetudo necessaria erat, quæ demonstratur in columba; sed ubi adepti sumus gratiam, restat iudicii tempus, quod significatur per ignem*.

ARTICULUS VII. 220

Utrum illa columba, in qua apparuit Spiritus sanctus, fuerit verum animal.

Ioan. I. *lect.* 20. *& opusc.* lx. *cap.* IX.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod illa columba in qua Spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenus apparere quod secundum similitudinem apparet. Sed Luc. III. 22. dicitur, quod *descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum*. Non ergo fuit vera columba, sed quædam similitudo columbæ.

2. Præterea. Sicut natura nihil facit frustra, ita nec Deus, ut dicitur in I. de cælo. (tex. 32. & L. II. tex. 59.) Sed cum columba illa non advenerit, nisi *ut aliquid significaret, atque præteriret*, ut Augustinus dicit in II. de Trinit. (cap. VI. in fi.) frustra fuisset vera columba; quia hoc ipsum fieri poterat per columbæ similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

3. Præterea. Proprietates cuiuslibet rei ducunt in cognitionem naturæ illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbæ significassent naturam veri animalis, non autem effectus Spiritus sancti. Non ergo videtur quod illa columba fuerit verum animal.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Lib. de agone christiano (cap. XXII. a med.) *Neque hoc ita dicimus, ut Dominum Iesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum; sed ambo illa corpora vera esse credimus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. V. art. I.) non decebat ut Filius Dei, qui est veritas Patris, aliqua fictione uteretur. Et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia Spiritus sanctus dicitur *spiritus veritatis*, ut patet Ioan. XVI. ideo etiam ipse veram columbam formavit, in qua appareret; licet non assumeret ipsam in unitatem personæ. Unde post prædicta verba Augustini subdit: *Sicut non oportebat ut homines falleret Filius Dei; sic etiam non oportebat ut falleret Spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbæ sine aliarum columbarum ministerio figurare; sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero Mariæ sine virili semine fabricare; cum creatura corporea & in visceribus feminæ ad formandum hominem, & in ipso mundo ad formandam columbam, imperio Domini voluntatique serviret*.

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur descendisse in specie, vel similitudine columbæ, non ad excludendam veritatem columbæ, sed ad ostendendum quod ipse non apparuit in specie suæ substantiæ.

Ad secundum dicendum, quod non fuit superfluum formare veram columbam, ut in ea Spiritus sanctus appareret: quia per ipsam veritatem columbæ significatur veritas Spiritus sancti, & effectuum eius.

Ad tertium dicendum, quod proprietates columbæ eodem modo ducunt ad significandam naturam columbæ, & ad significandos effectus Spiritus sancti. Per hoc enim quod columba habet tales proprietates, ostenditur, quod columba significat Spiritum sanctum.

AR-

ARTICULUS VIII. 221

Utrum convenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis.

Inf. quæst. xlv. *art.* 4. *& quæst.* lxvi. *art.* 6. *corp. & opusc.* lx. *cap.* ix.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis. Filius enim, & Spiritus sanctus, secundum hoc quod sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed Patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum in II. de Trin. (cap. xii. in fi.) Ergo etiam nec apparere.

2. Præterea. Vox est significativa verbi in corde concepti. Sed Pater non est verbum. Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

3. Præterea. Homo Christus non incepit esse filius Dei in baptismo, sicut quidam hæretici putaverunt; sed a principio suæ conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox Patris protestari Christi Divinitatem, quam in eius baptismo.

Sed contra est quod Matth. iii. 17. dicitur: *Ecce vox de cælis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. hu. q.) in baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri baptismi, demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione, & virtute Trinitatis, secundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti.* Et ideo *in baptismo Christi*, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. iii. *Et ecce aperti* &c.) *mysterium Trinitatis demonstratur. Dominus enim in natura humana baptizatur; Spiritus sanctus descendit in specie columbæ; Patris vox testimonium Filio perhibentis auditur.* Et ideo conveniens fuit ut in illo baptismo Pater declararetur in voce.

Ad primum ergo dicendum, quod missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo Filius, & Spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur mitti visibiliter, & non solum apparere; Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

Ad secundum dicendum, quod Pater non demonstratur in voce, nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem: & quia proprium est Patri producere Verbum, quod est dicere, vel loqui, ideo convenientissime Pater per vocem manifestatus est, quæ significat Verbum: unde & ipsa vox a Patre emissa filiationem Verbi protestatur: & sicut species columbæ, in qua demonstratus est Spiritus sanctus, non est ipsa natura Spiritus sancti; nec species hominis, in qua demonstratus est ipse Filius, est ipsa natura Filii Dei: ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam Verbi, vel Patris loquentis. Unde Ioan. v. 37. Dominus dicit: *Neque vocem eius*, idest Patris, *umquam audistis, neque speciem eius vidistis.* Per quod, sicut Chrysostomus dicit super Ioan. (ho. xxxix. a med.) *paulatim eos in phylosophicum dogma inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est, neque species; sed superior est & figuris, & loquelis talibus.* Et sicut columbam, & etiam humanam naturam a Christo assumptam tota Trinitas operata est, ita etiam & formationem vocis; sed tamen in voce declaratur solus Pater ut loquens; sicut naturam humanam solus Filius assumpsit, & sicut in columba solus Spiritus sanctus demonstratus est, ut patet per Augustinum (Fulgentium) in Lib. de fide ad Petrum (cap ix.)

Ad tertium dicendum, quod Divinitas Christi non debuit omnibus in eius nativitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis ætatis. Sed quando iam pervenit ad perfectam ætatem, in qua oportebat eum docere, & miracula facere, & homines ad se convertere, tunc testimonio Patris erat eius Divinitas manifestanda, ut eius doctrina credibilior fieret: unde & ipse dicit Ioan. v. 37. *Qui misit me Pater, ipse testimonium* (a) *perhibet de me*: Et hoc præcipue in baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos. Filii autem Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundum illud Rom. viii. 29. *Quos præscivit, hos & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Unde Hilarius dicit super Matth. (can. xi. in fi.) quod *super Iesum baptizatum descendit Spiritus sanctus, & vox Patris audita est dicentis: Hic est filius*

(a) *Vulgata* perhibuit.

lius meus dilectus: ut ex his quae consummabantur in Christo, cognosceremus post aquae lavacrum & de caelestibus (a) portis sanctum in nos spiritum involare, & paternae vocis adoptione Dei filios fieri.

QUAESTIO XL.

De modo conversationis Christi,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter post ea quae pertinent ad ingressum Christi in mundum, vel ad eius principium, considerandum restat de his quae pertinent ad progressum ipsius: & primo considerandum est de modo conversationis ipsius; secundo de tentatione eius; tertio de doctrina; quarto de miraculis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari.

Secundo, utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo, & potu, & vestitu, an cum aliis communem.

Tertio, utrum debuerit abiecte vivere in hoc mundo, an in divitiis, & honore.

Quarto, utrum debuerit secundum legem vivere.

ARTICULUS I. 222

Utrum conveniens fuerit, Christum inter homines conversari.

Inf. art. 2. cor. & 2. 2. quaest. XXV. art. 6. ad 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam vitam agere. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet esse, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari: dicitur enim Danielis II. 11. *Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio*: & Philosophus dicit in I. Politicae (cap. II. a med.) quod *ille qui solitarius vivit, aut est bestia*, si scilicet propter saevitiam hoc faciat, *aut est Deus*, si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

2. Praeterea. Christus, dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secunda parte habitum est (2. 2. quaest. clxxxii. art. 1. & 2.) Ad vitam autem contemplativam maxime competit solitudo, secundum illud Oseae II. 14. *Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius*. Ergo videtur quod Christus debuerit solitariam vitam ducere.

3. Praeterea. Conversatio Christi debuit esse uniformis: quia semper in eo debuit apparere id quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quaerebat, turbas declinans: unde Remigius dicit super Matth. (hab. in Cat. D. Th. in princ. cap. V.) *Tria refugia legitur Dominus habuisse, navim, montem, & desertum; ad quorum alterum, quotiescumque a turbis comprimebatur, conscendebat*. Ergo & semper debuit solitariam vitam agere.

Sed contra est quod dicitur Baruch III. 38. *Post haec in terris visus est, & cum hominibus conversatus est*.

Respondeo dicendum, quod conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum primo quidem ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit Io. XVIII. 37. *In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice praedicando. Unde Lucae IV. 43. dixit illis qui volebant eum detinere: *Quia & aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum*. Secundo venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud I. ad Timoth. I. 15. *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*. Et ideo, ut Chrysostomus dicit (hab. in Cat. aur. D. Th. sup. illud Luc. IV. *Quia & aliis civitatib.*) licet *in eodem loco manendo posset Christus ad se omnes attrahere, ut eius praedicationem audirent; non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum, ut perambulemus, & requiramus pereuntem, sicut pastor ovem perditam, & medicus accedit ad infirmum*. Tertio venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. V. Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Un-

(a) *Ita mss. & editi communiter, Cod. Alcan.* partibus.

Unde dicitur Matth. IX. 10. *Factum est discumbente eo in domo, ecce multi publicani, & peccatores venientes discumbebant cum Iesu, & discipulis eius*: quod exponens Hieronymus dicit peccatores: „ (a) „ Viderunt publicanum a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse pœnitentiæ; & ob id etiam ipsi non desperant salutem. "

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare Divinitatem: & ideo conversando cum hominibus (quod est proprium hominis) manifestavit omnibus suam Divinitatem, prædicando, & miracula faciendo, & innocenter & iuste inter homines conversando.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (2.2. quæst. CLXXXII. art. 1. & quæst. CLXXXVIII. art. 6.) vita contemplativa simpliciter est melior quam activa, quæ occupatur circa corporales actus; sed vita activa, secundum quam aliquis prædicando, & docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quæ solum contemplatur, quia talis vita præsupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

Ad tertium dicendum, quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo ut daret exemplum prædicatoribus, quod non semper se darent in publicum, ideo quamdoque Dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria. Quandoque quidem propter corporalem quietem: unde Marci VI. 31. dicitur, quod Dominus dixit discipulis: *Venite seorsum in desertum locum, & requiescite pusillum: erant enim qui veniebant, & redibant multi, & nec spatium manducandi habebant*. Quandoque vero causa orationis: Unde dicitur Lucæ VI. 12. *Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei*: ubi ait Ambrosius quod „ ad præcepta „ virtutis suo nos informat exemplo. " Quandoque vero, ut doceret favorem humanum vitare. Unde super illud Matth. V. *Videns Iesus turbas, ascendit in montem*, dicit Chrysostomus (hom. XV. in Matth. cir. prin.) „ Per hoc quod non „ in civitate, & foro, sed in monte, „ & solitudine sedit, erudivit nos, nihil ad ostentationem facere, & a tumultibus abscedere, & maxime cum „ de necessariis disputare oportet.

ARTICULUS II. 223

Utrum Christus austeram vitam in hoc mundo ducere debuerit.

Infr. quæst. XLI. *art.* 4. *ad* 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus debuerit austeram vitam ducere in hoc mundo. Christus enim multo magis prædicavit perfectionem vitæ, quam Ioannes. Sed Ioannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitæ provocaret: dicitur enim Matth. III. 4. quod *ipse Ioannes habebat vestimentum de pilis camelorum, & zonam pelliceam circa lumbos suos; esca autem eius erant locustæ, & mel sylvestre*: quod exponens Chrysostomus (hom. X. in Matth. cir. med.) dicit: „ Erat mirabile in humano corpo„ re tantam patientiam videre; quod & „ Iudæos magis attrahebat. " Ergo videtur quod multo magis Christum decuerit austeritas vitæ.

2. Præterea. Abstinentia ad continentiam ordinatur: dicitur enim Oseæ IV. 10. *Comedent, & non saturabuntur; fornicati sunt, & non cessaverunt*: Sed Christus continentiam & in se servavit, & aliis servandam proposuit, cum dixit Matth. XIX. 12. *Sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum cælorum: qui potest capere capiat*. Ergo videtur quod Christus in se, & in suis discipulis austeritatem vitæ servare debuerit.

3. Præterea. Ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, & ab ea in laxiorem revertatur: potest enim dici contra eum, quod habetur Luc. XIV. 30. *Hic homo cœpit ædificare, & non potuit consummare*. Christus autem districtissimam vitam incepit post baptismum, manens in deserto, & ieiunans quadraginta diebus & quadraginta noctibus. Ergo videtur non fuisse congruum quod post tantam vitæ districtionem ad communem vitam rediret.

Sed contra est quod dicitur Matth. XI. 19. *Venit Filius hominis manducans, & bibens*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ar. præc.) congruum erat incarnationis fini, ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliqui-

 bus

(a) *Ita Codex Alcan. Hieronymo conformius. Editi passim*: Videbant publicanum a peccatis &c. *Editio Rom.* Viderant publicani a peccatis ad meliora conversi locum invenisse pœnitentiæ &c.

bus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundum illud Apostoli I. ad Cor. IX. 22. *Omnibus omnia factus sum*. Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo, & potu communiter se, sicut alii, haberet. Unde Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XVI. cap. XXXI. ante med.) quod *Ioannes dictus est non manducans, neque bibens, quia illo victu quo Iudaei utebantur, non utebatur. Hoc ergo nisi Dominus uteretur, non in eius comparatione manducans, bibensque diceretur*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi, & potus non per se pertinet ad salutem, secundum illud Rom. XIV. 17. *Non est regnum Dei esca, & potus*: & Augustinus dicit in Lib. II. de quaestion. Evangel. (quaest. XI.) exponens illud Matth. XI. *Iustificata est sapientia a filiis suis*: quia scilicet „ sancti Apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca, & potu, sed in aequanimitate tolerandi, quos nec copia sublevat, nec deprimit egestas. " Et in III. de doctrina Christ. (cap. XII. parum a princ.) dicit, quod „ in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. " Utraque autem vita est licita, & laudabilis, ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinentiam servet, & ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo Dominus voluit utriusque vitae exemplum dare hominibus. Ioannes autem, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XXXVIII. cir. med.) *nihil plus ostendit praeter vitam, & iustitiam; Christus autem & a miraculis testimonium habebat. Dimittens ergo Ioannem ieiunio fulgere, ipse contraria incessit via, ad mensam intrans publicanorum, & manducans, & bibens*.

Ad secundum dicendum, quod sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi; ita etiam Christus in se, & in suis discipulis per virtutem suae Divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut Matth. IX. dicitur, Pharisaei, & discipuli Ioannis ieiunabant, non autem discipuli Christi. Quod exponens Beda (cap. XII. in Marc. & Ambros. sup. illud Luc. I. *Ne timeas Maria*.) dicit, quod *Ioannes vinum, & siceram non bibit: quia illi abstinentia meritum auget cui potentia nulla inerat naturae. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinentibus poterat reddere puriores?*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XIII. aliquant. a princ.) *ut discas quam magnum bonum est ieiunium, & quale scutum est adversus diabolum, & quoniam post baptismum non lasciviae, sed ieiunio intendere oportet, & ipse ieiunavit, non eo indigens, sed nos instruens; non autem ultra processit ieiunando, quam Moyses, & Helias, ne incredibilis videretur carnis assumptio*. Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit, (hom. XVI. in Evang. a med.) *quadragenarius numerus exemplo Christi in ieiunio custoditur, quia virtus Decalogi per libros quatuor S. Evangelii impletur: denarius enim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluptates praeceptis Dominicis contraimus, quae per Decalogum sunt accepta*.

Vel secundum Augustinum in Lib. LXXXIII. Qq. (quaest. LXXXI. in pr.) *omnis sapientiae disciplina est, Creatorem, creaturamque cognoscere. Creator est Trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus. Creatura vero partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus attribuitur: diligere enim Deum tripliciter iubemur, ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente: partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur, propter calidum, humidum, frigidum, & siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater ductus, idest numero, qui corpori tribuitur, multiplicatus, quadragenarium conficit numerum. Et ideo tempus quo ingemiscimus, & dolemus, quadragenario numero celebratur*. Nec tamen incongruum fuit ut Christus post ieiunium, & desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitae, secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, & postea ad publicum actionis descendat, aliis convivendo. Unde & Beda (& Ambrosius locis sup. citat.) dicit sup. Marci II. *Ieiunavit Christus, ne praeceptum declinares; manducavit cum peccatoribus, ut gratiam cernens agnosceres potestatem*.

A R-

ARTICULUS III. 224

Utrum Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam ducere.

IV. cont. cap. lv. *& op.* xviii. *cap.* xv. *& opusc.* xx. *cap.* xv.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est, quæ est mediocris inter divitias, & paupertatem: dicitur enim Proverb. xxx. 8. *Mendicitatem, & divitias ne dederis mihi: tribue tantum victui meo necessaria.* Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

2. Præterea. Exteriores divitiæ ad usum corporis ordinantur quantum ad victum; & vestitum. Sed Christus in victu, & vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur, quod in divitiis, & paupertate communem modum vivendi servare debuerit, & non uti maxima paupertate.

3. Præterea. Christus maxime homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundum illud Matth. xi. 29. *Discite a me, quia mitis sum, & humilis corde.* Sed humilitas maxime commendatur in divitibus: unde dicitur I. ad Timoth. ult. 17. *Divitibus huius sæculi præcipe, non altum sapere.* Ergo videtur quod Christus non debuerit ducere pauperem vitam.

Sed contra est quod dicitur Matth. viii. 20. *Filius hominis non habet ubi caput reclinet:* quasi dicat, secundum Hieronymum: (in illud Matth. viii. *Accedens unus Scriba:*) „ Cur me propter „ divitias, & sæculi lucra cupis sequi, „ cum tantæ sim paupertatis ut nec hospitiolum quidem habeam, & tecto utar „ non meo? " Et super illud Matth. xvii. *Ut non scandalizemus eos, vade ad mare*, dicit Hieronymus: „ Hoc simpliciter intellectum ædificat auditorem; „ dum audit tantæ Dominum fuisse paupertatis, ut unde tributa pro se, & Apostolo redderet, non habuerit. "

Respondeo dicendum, quod Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem quia hoc erat congruum prædicationis officio. propter quod venisse se dicit Marci i. 38. *Eamus in proximos vicos, & civitates, ut & ibi prædicem: ad hoc enim veni.* Oportet autem prædicatores verbi Dei, ut omnino vacent prædicationi, omnino a sæcularium rerum cura esse absolutos. quod facere non possunt qui divitias possident. Unde & ipse Dominus Apostolos ad prædicandum mittens, dicit eis Matth. x. 9. *Nolite possidere aurum, neque argentum:* & ipsi Apostoli dicunt Act. vi. *Non est æquum nos relinquere verbum Dei, & ministrare mensis.* Secundo quia sicut mortem corporalem assumpsit, ut nobis vitam largiretur spiritualem; ita corporalem paupertatem sustinuit, ut nobis divitias spirituales largiretur, secundum illud II. ad Corinth. viii. 9. *Scitis gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, ut illius inopia divites essetis.* Tertio ne si divitias haberet, cupiditati eius prædicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit super Matth. (in illud cap. x. *Nolite possidere aurum*) quod *si discipuli eius divitias habuissent, viderentur non causa salutis hominum, sed causa lucri prædicare:* & eadem ratio est de Christo. Quarto ut tanto maior virtus Divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior. Unde dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii (a med. & hab. in eo Concil. par. iii. cap. ix.) *Omnia paupera, & vilia elegit, omnia mediocria, & plurimis obscura, ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum: propterea pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fuit pecuniis; & hoc tibi exponit præsepe.*

Ad primum ergo dicendum, quod superabundantia divitiarum, & mendicitas vitanda videntur ab his qui volunt vivere secundum virtutem, inquantum sunt occasiones peccandi. Abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas autem est occasio furandi, & mentiendi, aut etiam periurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex qua Salomon hoc vitabat, Christo vitanda non erant. Neque tamen quælibet mendicitas est furandi, & periurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur; sed sola illa quæ est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur, & periurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet: & talem paupertatem Christus elegit.

Ad secundum dicendum, quod communi vita uti quantum ad victum, & ve-

vestitum, potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a mulieribus, & divitibus necessaria accipiendo: quod etiam circa Christum factum est. Dicitur enim Lucæ VIII. 2. quod *mulieres quædam* sequebantur Christum, *quæ ministrabant ei de facultatibus suis*. Ut enim Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. XXVII. *Erant ibi mulieres*,) *consuetudinis Iudaicæ fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum, atque vestitum præceptoribus suis ministrarent. Sed quia hoc scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abiecisse commemorat*. Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediente prædicationis officium, non autem divitiarum possessio.

Ad tertium dicendum; quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur; sed in eo qui voluntarie pauper est (sicut fuit Christus) ipsa paupertas est maximæ humilitatis indicium.

ARTICULUS IV. 225

Utrum Christus in hac vita secundum legem conversatus fuerit.

Sup. quæst. XXXVII. *per totam, & infr. quæst.* XLVII. *art.* 2. *ad* 1. *& III. dist.* XIV. *art.* 3. *quæst.* 6. *ad* 3. *& IV. dist.* II. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 3. *& opusc.* IX. *cap.* XIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit conversatus secundum legem. Lex enim præcipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut Deus *die septimo requievit ab omni opere quod patrarat*. (Gen. II.) Sed ipse in sabbato curavit hominem, & ei mandavit ut tolleret lectum suum. Ergo videtur quod non fuerit secundum legem conversatus.

2. Præterea. Eadem Christus fecit, & docuit, secundum illud Act. I. 1. *Cœpit Iesus facere, & docere*. Sed ipse Matth. XV. 11. docuit, quod (a) *omne quod intrat in os, non coinquinat hominem*; quod est contra præceptum legis, quæ per esum, & contactum quorumdam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Levit. XI. Ergo videtur quod ipse non fuerit secundum legem conversatus.

3. Præterea. Idem iudicium videtur esse facientis, & consentientis, secundum illud Rom. I. 32. *Non solum illi qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus*. Sed Christus consensit discipulis suis solventibus legem in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth. XII. Ergo videtur quod Christus non conversatus fuerit secundum legem.

Sed contra est quod dicitur Matth. V. 17. *Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas*: quod exponens Chrysostomus (hom. XVI. in Matth. aliquant. a princ.) dicit: „ Legem implevit, primo quidem nihil transgrediendo legalium, secundo iustificando per fidem, quod lex per litteram facere „ non valebat. "

Respondeo dicendum, quod Christus in omnibus secundum legis præcepta conversatus est. In cuius signum etiam voluit circumcidi: circumcisio enim est quædam protestatio legis implendæ, secundum illud Galat. V. 3. *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Voluit autem Christus secundum legem conversari: primo quidem ut legem veterem approbaret; secundo ut eam observando, in seipso consummaret, & terminaret, ostendens quod ad seipsum erat ordinata; tertio ut Iudæis occasionem calumniandi subtraheret; quarto ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat. IV. 4. *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus super hoc se excusat a transgressione legis tripliciter. Uno quidem modo quia per præceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed opus humanum. Quamvis enim Deus die septimo cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione, & gubernatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit Ioan. V. 17. *Pater meus usque modo operatur, & ego operor*. Secundo excusat se per hoc quod illo præcepto non prohibentur opera quæ sunt de necessitate salutis, etiam corporalis. Unde ipse dicit Lucæ XIII. 15 *Unusquisque vestrum sabbato non solvit bovem suum, aut asinum a præsepio, & ducit adaquare?* Et infra cap. XIV. 5. *Cuius vestrum asinus, aut*

(a) *Vulgata*: Non quod intrat in os, coinquinat hominem.

aut bos in puteum cadet, & non continuo extrahet illum die sabbati? Manifestum est autem quod opera miraculorum, quæ Christus faciebat, ad salutem corporis, & animæ pertinebant. Tertio quia illo præcepto non prohibentur opera quæ pertinent ad Dei cultum. Unde dicitur Matth. XII. 5. *An non legistis in lege, quia sabbati sacerdotes in templo sabbatum violant, & sine crimine sunt?* & Ioan. VII. 23. dicitur, quod *circumcisionem accipit homo in sabbato*. Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, idest ad laudem virtutis divinæ. Et sic patet quod sabbatum non solvebat; quamvis hoc ei Iudæi falso obiicerent, dicentes Ioan. IX. 16. *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*.

Ad secundum dicendum, quod Christus voluit ostendere per illa verba, quod homo non redditur immundus secundum animam ex usu ciborum quorumcumque secundum suam naturam, sed solum secundum quamdam significationem. (a) Quod autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est per quamdam significationem. Unde Augustinus dicit contra Faustum (Lib. VI. cap. VII. a princ.) *Si (b) de porco, & agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est*.

Ad tertium dicendum, quod etiam discipuli, quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusantur propter necessitatem famis; sicut & David non fuit transgressor legis, quando propter famis necessitatem comedit sanctos panes, quos ei edere non licebat.

QUAESTIO XLI.

De tentatione Christi,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de tentatione Christi: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum fuerit conveniens Christum tentari.

Secundo de loco tentationis.

Tertio de tempore.

Quarto de modo, & ordine tentationis.

ARTICULUS I. 226

Utrum conveniens fuerit Christum tentari.

Opusc. Ix. *cap.* XI. *in princ.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christum tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere: quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam dæmonibus: dicitur enim Luc. IV. 41. quod *non sinebat dæmones loqui, quia sciebant eum esse Christum*. Ergo videtur quod non debuerit Christum tentari.

2. Præterea. Christus ad hoc venerat ut opera diaboli dissolveret, secundum illud I. Ioan. III. 8. *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli*. Sed non est eiusdem dissolvere opera alicuius, & ea pati: & ita videtur inconveniens fuisse quod Christus pateretur se tentari a diabolo.

3. Præterea. Triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo, & a diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne, nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a diabolo.

Sed contra est quod dicitur Matth. IV. 1. *Ductus est Iesus a spiritu in desertum, ut tentaretur a diabolo*.

Respondeo dicendum, quod Christus tentari voluit. Primo quidem ut nobis contra tentationes auxilium ferret: unde Gregorius dicit in hom. (XVI. in Evangel. a princ) *Non erat indignum Redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat occidi: iustum quippe erat ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare*. Secundo propter nostram cautelam, ut nullus quantumcumque sanctus, se æstimet securum, & immunem a tentatione. Unde & post baptismum tentari voluit: quia, sicut Hilarius dicit super Matth. (can. III. a princ.) *in sanctificatis nobis maxime diaboli tentamenta grassantur: quia victoria magis est ei exoptata de sanctis*. Unde & Eccli. II. 1. dicitur: *Fili, accedens ad ser-*

(a) *Quæ sequuntur usque ad verbum* significationem, *se Theologi addidisse dicunt; at ipsissima verba sunt in mss. Alcan. & edit. Rom.* (b) *Ita restituimus cum cod. Alcan. & Augustini textu, Al.* Si do porco & agno requiratur, utrum natura mundus est, dicimus, quod omnis creatura Dei &c.

servitutem Dei, sta in iustitia, & timore, & praepara animam tuam ad tentationem. Tertio propter exemplum, ut scilicet nos instrueret, qualiter diaboli tentationes vincamus: unde Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. XIII. aliquant. a princ.) quod *Christus diabolo se tentandum praebuit, ut ad superandas tentationes eius mediator esset, non solum per adiutorium, verum etiam per exemplum*. Quarto ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur: unde dicitur Heb. IV. 15. *Non habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris; tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IX. de civitate Dei (cap. XXI. a princ.) *Christus tantum innotuit daemonibus, quantum voluit, non per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta*, ex quibus quamdam coniecturam habebant, Christum esse Filium Dei. Sed quia rursus in eo quaedam signa humanae infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant, eum esse Filium Dei: & ideo eum tentare voluerunt. Et hoc significatur Matth. IV. ubi dicitur, quod *postquam esuriit, accessit tentator ad eum*: quia, ut Hilarius dicit (loc. sup. cit.) „ tentare Christum diabolus non „ fuisset ausus, nisi in eo per esuritio„ nis infirmitatem, quae sunt hominis re„ cognosceret. “ Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cum dixit: *Si Filius Dei es:* quod exponens Ambrosius dicit (Lucae IV.) „ Quid sibi vult talis „ sermonis exorsus, nisi quia cognove„ rat Dei Filium esse venturum, sed „ venisse per hanc infirmitatem corporis „ non putabat. “

Ad secundum dicendum, quod Christus venerat dissolvere opera diaboli, non potestative agendo, sed magis ab eo, & eius membris patiendo; ut sic diabolum vinceret iustitia, non potestate; sicut Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. XIII. in princ.) quod *diabolus non potentia Dei, sed iustitia superandus fuit*. Et ideo circa tentationem Christi considerandum est, quid propria voluntate fecit, & quid a diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriae voluntatis: unde dicitur Matth. IV. *Ductus est Iesus in desertum a spiritu. ut tentaretur a diabolo:* quod Gregorius (hom. XVI. in Evang. a princ.) intelligendum dicit de Spiritu sancto, ut scilicet „ illuc eum Spiritus suus duceret, „ ubi eum ad tentandum spiritus mali„ gnus inveniret. “ Sed a diabolo passus est ut assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit (ibid.) *si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi*. Intelligitur autem a diabolo assumptus, non quasi ex necessitate; sed quia, ut Origenes dicit super Luc. (hom. XXXI. in princ.) *sequebatur eum ad tentationem, quasi athleta sponte procedens*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit (Heb. IV.) *Christus in omnibus tentari voluit absque peccato*. Tentatio autem quae est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorem suggestionem. Tentatio autem quae est a carne, non potest esse sine peccato, quia huiusmodi tentatio fit per delectationem, & concupiscentiam: & sicut Augustinus dicit (Lib. XIX. de civit. Dei cap. IV. ante med.) *nonnullum peccatum est, quando caro concupiscit adversus spiritum*. Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne.

ARTICULUS II. 227

Utrum Christus in deserto tentari debuerit.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit tentari in deserto. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est (art. praec.) Sed exemplum debet manifeste proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

2. Praeterea. Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XIII. a princ.) quod *tunc maxime instat diabolus ad tentandum, cum viderit solitarios: unde & in principio mulierem tentavit, sine viro eam inveniens*: & sic videtur, per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quod tentationi se exposuit. Cum ergo eius tentatio sit nostrum exemplum, videtur quod etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas; quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

3. Praeterea. Matth. IV. ponitur secunda Christi tentatio, qua *diabolus Christum*

stum assumpsit in sanctam civitatem, *& statuit eum super pinnaculum templi*; quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solum in deserto.

Sed contra est quod dicitur Marci I. 13. quod *erat Iesus in deserto quadraginta diebus*, *& quadraginta noctibus*, *& tentabatur a Satana*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2.) Christus propria voluntate se diabolo exhibuit ad tentandum, sicut etiam propria voluntate membris eius se exhibuit ad occidendum; alioquin diabolus venire ad eum non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem, cum est solitarius: quia, ut dicitur Eccle. IV. 12. *si quispiam prævaluerit contra unum*, *duo resistunt ei*. Et inde est quod Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi a diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit super Lucam (cap. IV.) quod *Christus agebatur in desertum consilio*, *ut diabolum provocaret*. *Nam nisi ille certasset*, scilicet diabolus, *non iste mihi vicisset*, idest Christus. Addit autem & alias rationes, dicens, hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de paradiso in desertum eiectus est; & exemplo, ut ostenderet nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundum illud Hebr. XII. 2. *Aspicientes in auctorem fidei*, *& consummatorem Iesum*. *Fides* autem, ut dicitur Rom. X. 17. *est ex auditu*, non autem ex visu. Quinimmo Ioan. XX. 29. dicitur: *Beati qui non viderunt*, *& crediderunt*. Et ideo ad hoc quod tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportuit quod ab hominibus videretur; sed sufficiens fuit quod hominibus narraretur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis; puta cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans: & talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Loth Genes. XIX. 17. (a) *Ne steteris in omni regione circa Sodomam*. Alia vero tentationis occasio est ex parte diaboli, qui *semper invidet ad meliora tendentibus*, ut Ambrosius dicit (loc. sup. cit.) & talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. (hom. V. in op. imperf. aliquant. a princ.) quod non solum Christus ductus est in desertum a Spiritu, sed *omnes filii Dei habentes Spiritum sanctum: non enim sunt contenti sedere otiosi; sed Spiritus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus; quod est esse in deserto quantum ad diabolum: quia non est ibi iniustitia, in qua diabolus delectatur*. *Omne etiam bonum opus est desertum*, *quantum ad carnem*, *& mundum: quia non est secundum voluntatem carnis*, *& mundi*. Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum: quia magis est consilium Spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio diaboli invidentis.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, omnes tentationes factas fuisse in deserto: quorum quidam dicunt, quod Christus ductus est in sanctam civitatem non realiter, sed secundum imaginariam visionem: quidam autem dicunt, quod etiam ipsa civitas sancta, idest Hierusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta a Deo. Sed hoc non est necessarium: quia Marcus dicit, quod in deserto tentabatur a diabolo; non autem dicit, quod solum in deserto.

ARTICULUS III. 228

Utrum Christi tentatio debuerit esse post ieiunium.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christi tentatio non debuerit esse post ieiunium. Dictum enim est supra (quæst. præc. art. 2.) quod Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximæ austeritatis fuisse videtur quod quadraginta diebus & quadraginta noctibus nihil comederit: sic enim intelligitur quadraginta diebus & noctibus ieiunasse: quia scilicet *in illis diebus nullum omnino cibum sumpsit*, ut Gregorius dicit (hom. XVI. in Evang. cir. med.) Ergo non videtur quod debuerit huiusmodi ieiunium tentationi præmittere.

2. Præterea. Marci I. 13. dicitur, quod *erat in deserto quadraginta diebus & quadraginta noctibus*, *& tentabatur a Satana*. Sed quadraginta diebus & quadraginta noctibus ieiunavit. Ergo videtur quod non post ieiunium, sed simul dum ieiunaret, sit tentatus a diabolo.

3. Præ-

(a) Vulgata nec stes in omni circa regione.

3. Præterea. Christus non legitur nisi semel ieiunasse. Sed non solum semel fuit tentatus a diabolo: dicitur enim Luc. IV. 13. quod *consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo usque ad tempus*. Sicut ergo secundæ tentationi non præmisit ieiunium, ita nec primæ præmittere debuit.

Sed contra est quod dicitur Matth. IV. 2. *Cum ieiunasset quadraginta diebus & quadraginta noctibus, postea esuriit: & tunc accessit ad eum tentator.*

Respondeo dicendum, quod convenienter Christus post ieiunium tentari voluit. Primo quidem propter exemplum: quia cum omnibus, sicut dictum est (art. I. hu. quæst.) immineat se contra tentationes tueri, per hoc quod ipse ante tentationem futuram ieiunavit, docuit quod per ieiunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma iustitiæ Apostolus ieiunia connumerat II. ad Corinth. VI. Secundo ut ostenderet quod etiam ieiunantes diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant: & ideo sicut post baptismum, ita post ieiunium Christus tentatur. Unde Chrysostomus dicit super Matthæum (hom. XIII. parum a princ.) *Ut discas quam magnum bonum est ieiunium, & quale scutum est adversus diabolum, & quoniam post baptismum non lasciviæ, sed ieiunio intendere oportet; ideo Christus ieiunavit, non ieiunio indigens, sed nos instruens*. Tertio quia post ieiunium secuta est esuries, quæ dedit diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est (art. I. hu. quæst. ad I.) *Cum autem esuriit Dominus*, ut Hilarius dicit super Matth. (can. III. parum a princ.) *non fuit ex surreptione inediæ; sed naturæ suæ hominem dereliquit: non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus*. Unde etiam, ut Chrysostomus dicit (ut sup.) *non ultra processit in ieiunando quam Moyses, & Helias, ne incredibilis videretur carnis assumptio.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christum non decuit conversatio austerioris vitæ, ut se communem exhiberet illis quibus prædicavit. Nullus autem debet assumere prædicationis officium, nisi prius fuerit purgatus, & in virtute perfectus; sicut & de Christo dicitur Actuum I. I. quod *cœpit Iesus facere, & docere*. Et ideo Christus statim post baptismum austeritatem vitæ assumpsit, ut doceret, post carnem edomitam oportere alios ad prædicationis officium transire, secundum illud Apostoli I. Corinth. IX. 27. *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar.*

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Marci potest sic intelligi, quod *erat in deserto quadraginta diebus & quadraginta noctibus*, quibus scilicet ieiunavit. Quod autem dicitur, *Et tentabatur a Satana*, intelligendum est non in illis quadraginta diebus & quadraginta noctibus quibus ieiunavit, sed post illos, eo quod Matthæus dicit, quod *cum ieiunasset quadraginta diebus & quadraginta noctibus, postea esuriit*: ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde & quod subditur, *Et Angeli ministrabant ei*, consecutive intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matthæi IV. II. dicitur: *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet post tentationem: *& ecce Angeli accesserunt, & ministrabant ei*. Quod vero interponit Marcus (cap. I. 13.) *Eratque cum bestiis*, inducitur, secundum Chrysostomus (hom. XIII. in Matth. paulo a princ.) ad ostendendum, quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus, & bestiis plenum.

Tamen secundum expositionem Bedæ (cap. V. in Marc.) Dominus tentabatur quadraginta diebus & quadraginta noctibus. Sed hoc intelligendum est non de illis tentationibus visibilibus, quas narrant Matthæus, & Lucas, quæ manifeste factæ sunt post ieiunium, sed de quibusdam aliis impugnationibus, quas forte illo ieiunii tempore Christus est a diabolo passus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit super Lucam (cap. IV. sup. illud, *Et consummata omni &c.*) *recessit diabolus a Christo usque ad tempus: quia postea non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit*, tempore scilicet passionis: & tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitia, & odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulæ, & contemptu Dei per idololatriam.

AR-

ARTICULUS IV. 229

Utrum fuerit conveniens ordo, & modus tentationis Christi.

Op. lx. cap. xr. circa med.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens tentationis modus, & ordo. Tentatio enim diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami convertendo lapides in panem, non peccasset; sicut non peccavit, cum panes multiplicavit, quod non fuit minus miraculum, ut turbæ esurienti subveniret. Ergo videtur quod nulla fuerit illa tentatio.

2. Præterea. Nullus persuasor convenienter suadet contrarium ejus quod intendit. Sed diabolus statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia, seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei ut se mittat deorsum, quod est contrarium superbiæ, vel vanæ gloriæ, quæ semper quærit ascendere.

3. Præterea. Una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quæ fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem, & idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

4. Præterea. Tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxxxiv. art. 4.) non autem tentavit nisi de tribus, scilicet gula, vana gloria, & cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentationis modus fuisse.

5. Præterea. Post victoriam omnium vitiorum remanet homini tentatio superbiæ, vel vanæ gloriæ: quia *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant*, sicut dicit Augustinus (epist. ccxi. al. cix. ante med.) Inconvenienter ergo Matthæus ultimam ponit tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriæ in templo; præsertim cum Lucas ordinet e converso.

6. Præterea. Hieronymus dicit super Matth. (sup illud cap. iv. *Non in solo pane*) quod *propositum Christi fuit diabolum humilitate vincere, non potestate*. Ergo non imperiose, & objurgando eum repellere debuit, dicens: *Vade retro Satana*.

7. Præterea. Narratio Evangelii videtur falsum continere: non enim videtur possibile quod Christus supra pinnaculum templi stare potuerit, quin ab aliis videretur; neque aliquis mons tam altus invenitur, ut inde totus mundus inspici possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter ergo videtur descripta Christi tentatio.

Sed contra est Scripturæ sacræ auctoritas (Matth. iv. & Luc. iv.)

Respondeo dicendum, quod tentatio quæ est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit (hom. xvi. in Evang. paulo a princ.) Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri; sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quæ est affectus. Et ideo diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducat. Unde Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. vers. fi.) exponens illud Job xxxix. *Procul odoratur bellum exhortationem ducum, & ululatum exercitus*, dicit: „ Bene duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare: „ quia prima vitia deceptæ menti quasi „ sub quadam ratione se inferunt; sed „ innumera quæ sequuntur, dum hanc „ ad omnem insaniam pertrahunt, quasi „ bestiali clamore confundunt. “

Et hoc idem diabolus observavit in tentatione primi hominis. Nam primo solicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti esu, dicens Genes. iii. 1. *Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?* Secundo de inani gloria, cum dixit: *Aperientur oculi vestri*. Tertio perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit: *Eritis sicut Dii, scientes bonum, & malum*.

Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primo tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturæ per cibum. Secundo processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertio perduxit tentationem ad id quod jam non est spiritualium virorum, sed carnalium, scilicet ut divitias, & gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit, *Si Filius Dei es*, non autem in tertia, quæ non potest

con-

convenire spiritualibus viris, qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut duae primae.

His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, *ut hoc ipso & plus hominem honoraret, & adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo, sed quasi ab homine vinceretur*, sicut dicit Leo Papa (serm. I. de Quadrag. cap. III.)

Ad primum ergo dicendum, quod uti necessariis ad sustentationem non est peccatum gulae; sed quod ex desiderio huius sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulae pertinere potest. Est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest recursus haberi ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando, miraculose sibi cibum quaerere velit. Unde & Dominus filiis Israel miraculose manna praebuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non poterat: & similiter Christus in deserto turbas pavit miraculose, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere, quam miracula faciendo, sicut & Ioannes Baptista fecit, ut legitur Matth. III. vel etiam ad loca proxima properando: & ideo reputabat diabolus quod Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

Ad secundum dicendum, quod per humiliationem exteriorem frequenter quaerit aliquis gloriam, qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. XIX. parum a princ.) *Animadvertendum est, non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse iactantiam*. Et ad hoc significandum diabolus Christo suasit ut ad quaerendum gloriam spiritualem corporaliter mitteret se deorsum.

Ad tertium dicendum, quod divitias, & honores mundi appetere peccatum est, quando huiusmodi inordinate appetuntur. Hoc autem praecipue manifestatur ex hoc quod pro huiusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus diabolus persuadere cupiditatem divitiarum, & honorum; sed induxit ad hoc, quod propter huiusmodi adipiscenda Christus eum adoraret; quod est maximum scelus, & contra Deum. Nec solum dixit, *Si adoraveris me*, sed addidit, *Si cadens*: quia, ut dicit Ambrosius (sup. illud Luc. IV. *Duxit illum in montem* &c.) *habet ambitio domesticum periculum: ut enim dominetur aliis, prius servit, & curvatur obsequio, ut honore donetur; & dum vult esse sublimior, fit remissior*. Et similiter etiam in praecedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus; sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; & ex cupiditate gloriae conatus est inducere ad tentandum Deum per praecipitium.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Ambrosius super Luc. (cap. IV. in illud, *Et consummata omni* &c.) *non dixisset Scriptura, quod consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo, nisi in tribus praemissis esset omnium materia delictorum: quia causae tentationum causae sunt cupiditatum*, scilicet *carnis oblectatio, spes gloriae, & aviditas potentiae*.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de consensu Evangel. (cap. XVI.) *incertum est quid prius factum sit, utrum regna terrae prius demonstrata sint ei, & postea in pinnaculum templi locatus sit, an hoc prius, & illud postea; nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit*. Videntur autem Evangelistae diversum ordinem tenuisse: quia quandoque ex inani gloria venitur ad cupiditatem, quandoque e converso.

Ad sextum dicendum, quod Christus, cum passus fuisset tentationis iniuriam, dicente sibi diabolo, *Si Filius Dei es, mitte te deorsum*, non est turbatus, nec diabolum increpavit. Quando vero diabolus Dei sibi usurpavit honorem, dicens, *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*, exasperatus est, & repulit eum dicens, *Vade Satana*: ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem iniurias aequanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec usque ad auditum sufferre.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (alius Auctor hom. V. in op. imperf. cir. med.) *diabolus sic Christum assumebat in pinnaculum templi, ut ab omnibus videretur; ipse autem, nesciente diabolo, sic agebat ut a nemine videretur*. Quod autem dicit, *Et ostendit ei omnia regna mundi, & gloriam eorum*, non est intelligendum quod videret ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel aurum, vel argentum; sed partes terrae, in quibus unumquodque regnum,

gnum, vel civitas polita est, diabolus Christo digito demonstrabat, & uniuscuiusque regni honores, & statum verbis exponebat. Vel secundum Origen. (hom. xxx. in Luc. ante med.) ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia regnabat in mundo.

QUAESTIO XLII.

De doctrina Christi,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de doctrina Christi: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Christus debuerit praedicare solum Iudaeis, an etiam Gentilibus.

Secundo, utrum in sua praedicatione debuerit turbationem Iudaeorum vitare.

Tertio, utrum debuerit praedicare publice, vel occulte.

Quarto, utrum debuerit docere solum verbo, vel etiam scripto.

De tempore autem quo docere incepit, supra dictum est (quaest. xxxix. art. 3.) cum de baptismo eius ageretur.

ARTICULUS I. 230

Utrum conveniens fuerit Christum Iudaeis, & non Gentilibus praedicare.

III. dist. III. in exposit. lit. circa med.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non solum Iudaeis, sed etiam Gentilibus debuerit praedicare. Dicitur enim Isa. xlix. 6. *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Israel, & faeces Iacob convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Sed lumen, & salutem Christus praebuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse, si solum Iudaeis, & non Gentilibus praedicavit.

2. Praeterea. Sicut dicitur Matth. VII. 29. *Erat docens eos, sicut potestatem habens.* Sed maior potestas doctrinae ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierant, quales erant Gentiles: unde Apostolus dicit Rom. xv. 20. *Sic praedicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem.* Ergo multo magis Christus praedicare debuit Gentilibus quam Iudaeis.

3. Praeterea. Utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus aliquos Gentilium instruxit, sicut mulierem Samaritanam Ioan. IV. & Chananaeam Matth. xv. Ergo videtur quod multo fortius Christus debuerit multitudini gentium praedicare.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. xv. 24. *Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israel.* Sed Rom. x. 15. dicitur: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Ergo Christus non debuit praedicare nisi Iudaeis.

Respondeo dicendum; quod conveniens fuit praedicationem Christi tam per ipsum, quam per Apostolos a principio solis Iudaeis exhiberi. Primo quidem ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Iudaeis, non autem Gentilibus. Unde Apostolus dicit Rom. xv. 8. *Dico Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis*, idest Apostolum, & Praedicatorem Iudaeorum, *propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.* Secundo ut eius adventus ostenderetur esse a Deo. *Quae enim a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Rom. XIII. 1. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Iudaeis, qui Deo erant propinquiores per fidem, & cultum unius Dei, prius doctrina Christi proponeretur, & per eos transmitteretur ad gentes; sicut etiam in caelesti hierarchia per superiores Angelos ad inferiores divinae illuminationes deveniunt. Unde super illud Matth. xv. *Non sum missus, nisi ad oves, quae perierunt domus Israel*, dicit Hieronymus: „ Non hoc dicit, quin & ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israel missus est. " Unde Isa. ult. 19. dicitur: *Mittam ex eis, qui salvati fuerint*, scilicet ex Iudaeis, *ad gentes & annuntiabunt gloriam meam gentibus .....* Tertio ut Iudaeis auferret calumniandi materiam: unde super illud Matth. x. *In viam gentium ne abieritis*, dicit Hieronymus: „ Oportebat primum adventum Christi nuntiari Iudaeis, ne iustam haberent excusationem, dicentes, ideo se Dominum reiecisse, quia ad gentes, & Samaritanos Apostolos misserit. " Quarto quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem, & dominium super gentes: unde dicitur Apocalyps. II. 26. *Qui vicerit, dabo illi potestatem super gentes .... sicut & ego accepi a Patre meo*: & Philipp. II. 8. dicitur, quod quia *factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in no-*

mine Iesu omne genuflectatur, & *omnis lingua ei confiteatur*. Et ideo ante passionem suam noluit gentibus prædicari suam doctrinam; sed post passionem dixit discipulis Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes*. Propter quod, ut legitur Ioan. XII. 24. cum imminente passione, quidam Gentiles vellent Iesum videre, respondit: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*: &, sicut Augustinus dicit ibidem (Tract. li. in Ioan. cir. med.) „ se dicebat granum mortificandum in „ infidelitate Iudæorum, & multiplican- „ dum in fide omnium populorum. "

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit in lumen, & salutem gentium per discipulos suos, quos ad prædicandum gentibus misit.

Ad secundum dicendum, quod non est minoris potestatis, sed maioris facere aliquid per alios, quam per seipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur & quantum ad miracula, per quæ doctrinam suam confirmabat, & quantum ad efficaciam persuadendi, & quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret, *Ego autem dico vobis*, & etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus non debuit a principio indifferenter Gentilibus suam doctrinam communicare, ut Iudæis tamquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit Gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis præcluderetur. Et propter hoc aliqui Gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei, & devotionis eorum.

ARTICULUS II. 231

Utrum Christus debuerit Iudæis sine eorum offensione prædicare.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus debuerit Iudæis sine eorum offensione prædicare. Quia, ut Augustinus dicit in Lib. de agone christiano (cap. XI. in fi.) *in homine Iesu Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei*. Sed nos debemus vitare offensionem non solum fidelium, sed etiam infidelium, secundum illud I. ad Corinth. x. 32. *Sine offensione estote Iudæis, & Gentibus, & Ecclesiæ Dei*. Ergo videtur quod etiam Christus in sua doctrina offensionem Iudæorum vitare debuerit.

2. Præterea. Nullus sapiens debet facere, unde effectum sui operis impediat. Sed per hoc quod sua doctrina Christus Iudæos turbavit, impediebatur effectus eius doctrinæ: dicitur enim Luc. XI. 53. quod cum Dominus Pharisæos, & Scribas reprehenderet, *cœperunt graviter insistere, & os eius opprimere de multis, insidiantes ei, & quærentes aliquid capere ex ore eius, ut accusarent eum*. Non ergo videtur conveniens fuisse quod eos in sua doctrina offenderet.

3. Præterea. Apostolus dicit I. Timoth. v. 1. *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Sed Sacerdotes, & Principes Iudæorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quod non fuerint duris increpationibus arguendi.

Sed contra est quod Isai. VIII. 14. fuerat prophetizatum, quod Christus esset in *lapidem offensionis*, & *petram scandali duabus domibus Israel*.

Respondeo dicendum, quod, salus multitudinis est præferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a prædicatore, vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribæ autem, & Pharisæi, & Principes Iudæorum sua malitia plurimum impediebant populi salutem: tum quia repugnabant Christi doctrinæ, per quam solam poterat esse salus: tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpebant. Et ideo Dominus, non obstante offensione eorum, publice veritatem docebat, quam illi oderant, & eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur Matth. xv. 12. quod discipulis Domino dicentibus, *Scis quia* (a) *Iudæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* respondit: *Sinite illos, cæci sunt, ducesque cæcorum: cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod homo sic debet esse sine offensione omnibus ut nulli det suo facto, vel dicto minus recto occasionem ruinæ; sed *cum de* ve-

(a) *Vulgata* Pharisæi.

veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum, quam veritas relinquatur, ut Gregor. dicit (hom. VII. in Ezech. aliquant. a princ.)

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus publice Scribas, & Pharisæos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suæ doctrinæ: quia cum eorum vitia populo innotescebant, minus avertebatur a Christo propter verba Scribarum, & Pharisæorum, qui semper doctrinæ Christi obsistebant.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus qui non solum ætate, vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud Num. XI. 16. *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, quos tu nosti, quod senes populi sint*. Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiæ vertant publice peccando, sunt manifeste, & acriter arguendi; sicut & Daniel dixit Dan. XIII. 52. *inveterate dierum malorum &c.*

ARTICULUS III. 232

Utrum Christus omnia publice docere debuerit.

Opusc. lx. *cap.* XIV.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non omnia publice docere debuerit. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone cœnæ: unde & Matth. X. 27. dixit: *Quod in aure audistis in cubilibus, prædicabitur in tectis*. Non ergo omnia publice docuit.

2. Præterea. Profunda sapientiæ non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud I. ad Corinth. II. 6. *Sapientiam loquimur inter perfectos*. Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectæ multitudini communicanda.

3. Præterea. Idem est veritatem aliquam occultare silentio, & obscuritate verborum. Sed Christus veritatem, quam prædicabat, occultabat turbis obscuritate verborum; quia *sine parabolis non loquebatur ad eos*, ut dicitur Matth. XIII. 34. Ergo pari ratione poterat occultare silentio.

Sed contra est quod ipse dicit Ioan. XVIII. 20. *In occulto locutus sum nihil*.

Respondeo dicendum, quod doctrina alicuius potest esse in occulto tripliciter. Uno modo quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter: Quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere: & ideo scientiam suam non vult aliis communicare: quod in Christo locum non habuit, ex cuius persona dicitur Sap. VII. 13. *Quam sine fictione didici, & sine invidia communico, & honestatem illius non abscondo*: quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quæ docentur, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. XCVI. cir. fi.) quod *quædam sunt mala quæ portare non potest qualiscumque pudor humanus*. Unde de doctrina hæreticorum dicitur Proverb. IX. 17. *Aquæ furtivæ dulciores sunt*. Doctrina autem Christi non est neque de errore, neque de immunditia. Et ideo Dominus dicit Marci IV. 21. *Numquid venit lucerna*, idest vera, & honesta doctrina, *ut sub modio ponatur*? Alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis proponitur: & sic Christus etiam nihil docuit in occulto: quia Christus omnem doctrinam suam vel turbæ toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in communi. Unde Augustinus dicit super Ioan. (tract. CXIII. in med.) *Quis in occulto loquitur, qui coram tot hominibus loquitur; præsertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis*? Tertio modo aliqua doctrina est in occulto quantum ad modum docendi: & sic Christus quædam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda non erant idonei, vel digni: & tamen melius erat eis, vel sic sub tegumento parabolarum spiritualium doctrinam audire quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam, & nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei, secundum illud II. Timoth. II. 2. *Quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt & alios docere*. Et hoc significatum est Num. IV. ubi mandatur, quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quæ Levitæ involuta portarent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hilarius dicit super Matth. (can. X. a med.) exponens illud verbum inductum, *non legimus Dominum solitum fuisse noctibus sermocinari, & doctrinam tra-*

didisse in tenebris; sed hoc dicit, quia omnis sermo eius carnalibus tenebrae sunt, & verbum eius infidelibus nox est. Itaque quod a se dictum est, cum libertate fidei, & confessionis vult esse loquendum.

Vel secundum Hieronymum (in hunc loc.) comparative loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Iudaeae loco respectu totius mundi, in quo erat per Apostolorum praedicationem doctrina Christi publicanda.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non omnia profunda suae sapientiae sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis, quibus dixit Ioann. XVI. 12. *Adhuc multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo*. Sed tamen quodcumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit super Ioan. (tract. CXIII. in med.) *Intelligendum est ita dixisse Dominum, Palam locutus sum mundo, ac si dixisset, Multi me audierunt: Et rursus non erat palam, quia non intelligebant.*

Ad tertium dicendum, quod turbis Dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est (in cor. ar.) quia non erant digni, nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod autem dicitur, quod *sine parabolis non loquebatur eis*, secundum Chrisostomum (hom. XLVIII. in Matth. cir. prin.) intelligendum est quantum ad illum sermonem; quamvis alias sine parabolis multa turbis locutus fuerit.

Vel secundum Augustinum in Lib. de quaestionibus Evang. (scilicet secundum Matth. quaest. XV. in princ.) hoc dicitur, *non quia nihil proprie locutus est, sed quia nullum fere sermonem explicavit, ubi non per parabolam aliquid significaverit; quamvis in eo aliqua propriae dixerit.*

ARTICULUS IV. 233

Utrum Christus debuerit doctrinam suam scripto tradere.

Hebr. VIII. *lect.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quod doctrina commendetur memoriae in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in aeternum, secundum illud Luc. XXI. 33. *Caelum, & terra transibunt, verba autem mea non transibunt*. Ergo videtur quod Christus debuerit suam doctrinam scripto mandare.

2. Praeterea. Lex vetus in figura Christi praecessit, secundum illud Heb. X. 1. *Umbram habens lex futurorum bonorum*. Sed lex vetus a Deo fuit descripta, secundum illud Exodi XXIV. 12. *Dabo tibi duas tabulas lapideas, & legem, ac mandata, quae scripsi*. Ergo videtur quod etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

3. Praeterea. Ad Christum, qui venerat *illuminare his qui in tenebris, & umbra mortis sedent*, ut dicitur Luc. I. 79. pertinebat erroris occasiones excludere, & viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo: dicit enim Augustinus in I. de consensu Evang. (cap. VII. ante med.) quod *solet nonnullos movere, cur ipse Dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere: hoc enim illi, & maxime pagani quaerunt, qui Christum culpare, aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tamen tamquam homini; discipulos vero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum Filium Dei dicerent, & Verbum Dei, per quod facta sunt omnia*: & postea subdit: *Videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio praedicassent*. Ergo videtur quod Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

Sed contra est quod nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturae.

Respondeo dicendum, conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primo quidem propter dignitatem ipsius: excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinae debetur. Et ideo Christo, tamquam excellentissimo doctori, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Matth. VII. 29. quod *erat docens eos, sicut potestatem habens*. Unde etiam apud Gentiles Pythagoras, & Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum, sicut ad finem. Secundo propter excellentiam doctrinae Christi, quae litteris comprehendi non potest, secundum

illud

illud Ioan. ult. 25. *Sunt & alia multa, quae fecit Iesus, quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros*: quos, sicut Augustinus dicit (tract. ult. in Ioan ad fin.) *non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi non posse*. Si autem Christus scripto doctrinam suam mandasset, nihil altius de eius doctrina homines aestimarent quam quod scriptura contineret. Tertio ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret; dum ipse scilicet discipulos suos immediate docuit, qui postmodum alios verbo, & scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, eius doctrina immediate ad omnes pervenisset. Unde & de sapientia Dei dicitur Proverb. IX. 3. quod *misit ancillas suas (a) vocare ad arcem*.

Sciendum tamen est, sicut Augustinus dicit in I. de consensu Evang. (cap. IX. & X.) aliquos Gentiles existimasse, Christum quosdam libros scripsisse continentes quaedam magica, quibus miracula faciebat, quae disciplina christiana condemnat. *Et illi tamen qui Christi libros tales se legisse affirmant, nulla talia faciunt, qualia illum libris talibus fecisse mirantur. Divino enim iudicio sic errant, ut eosdem libros ad Petrum, & Paulum dicant tamquam epistolari titulo praenotatos, eo quod in pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt: toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus eius*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in eodem Libro (cap. ult. ad fin.) *omnibus discipulis suis tamquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque cum illi scripserunt quae ille ostendit, & dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit: quandoquidem membra eius id operata sunt quod dictante capite cognoverunt, quicquid enim ille de suis factis, & dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, tamquam suis manibus, imperavit*.

Ad secundum dicendum, quod quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quae est *lex spiritus vitae*, scribi debuit *non attramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, ut Apostolus dicit II. Corinth. III. 3.

Ad tertium dicendum, quod illi qui scripturae Apostolorum de Christo credere noluerunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo opinabantur quod magicis artibus fecisset miracula.

QUAESTIO XLIII.

De miraculis a Christo factis in generali,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de miraculis a Christo factis: & primo in generali; secundo in speciali de singulis miraculorum generibus: tertio in particulari de transfiguratione ipsius.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Christus debuerit miracula facere.

Secundo, utrum fecerit ea virtute divina.

Tertio, quo tempore inceperit miracula facere.

Quarto, utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa eius Divinitas.

ARTICULUS I. 234

Utrum Christus debuerit facere miracula.

Opusc. II. *cap.* VII. *& opusc.* III. *cap.* CXXXV. *& opusc.* XI. *cap.* XVII. *& opu.* IX. *cap.* LXV. *princ.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christus miracula facere non debuerit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dicit Matth. XII. 39. *Generatio mala, & adultera signum quaerit; & signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae*. Non ergo debuit miracula facere.

2. Praeterea. Sicut Christus in secundo adventu venturus est *in virtute (b) magna, & maiestate*, ut dicitur Matth. XXIV. 30. ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud Isa. LIII. 3. *Virum dolorum, & scientem infirmitatem*. Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quam ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens quod in primo adventu miracula faceret.

3. Praeterea. Christus venit ad hoc ut ho-

(a) *Vulgata* ut vocarent. (b) *Vulgata* multa.

homines salvaret per fidem, secundum illud Hebr. XII. 2. *Aspicientes in auctorem fidei, & consummatorem Iesum*. Sed miracula diminuunt meritum fidei: unde Dominus Ioan. IV. 48. dicit. *Nisi signa, & prodigia videritis, non creditis*. Ergo non videtur quod Christus debuerit miracula facere.

Sed contra est quod ex persona adversariorum Dei dicitur Ioan. XI. 47. *Quid facimus, quia hic homo multa signa facit*.

Respondeo dicendum, quod divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem, & principaliter ad confirmandam veritatem quam aliquis docet: quia enim ea quæ sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinæ virtutis; ut dum aliquis facit opera quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur, esse a Deo; sicut cum aliquis defert litteras annulo Regis signatas, creditur ex voluntate Regis processisse quod in illis continetur. Secundo ad ostendendam præsentiam Dei in homine per gratiam Spiritus sancti; ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam: unde dicitur Galat. III. 5. *Qui tribuit vobis Spiritum* sanctum, *operatur virtutes in vobis*. Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum, scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis, & quod eius supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret: unde ipse dicit Ioan. X. 38. *Si mihi non vultis credere, operibus credite*: & Ioan. V. 36. *Opera quæ dedit mihi Pater* (a) *ut faciam, ipsa sunt quæ testimonium perhibent de me*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit, *Signum non dabitur ei, nisi signum Ionæ Prophetæ*, intelligendum est, ut Chrysostomus dicit (hom XLIV. in Matth. a princ.) quod tunc *non acceperunt tale signum, quale petebant, scilicet de cælo, non quod nullum signum eis dederit*; *vel quia signa faciebat non propter eos quos sciebat lapideos esse, sed ut alios emendaret: & ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur*.

Ad secundum dicendum, quod licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones: venit tamen in virtute Dei, quod erat manifestandum per miracula.

Ad tertium dicendum, quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eorum qui nolunt credere ea quæ Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem, quam quod omnino in infidelitate permaneant: dicitur enim I. ad Corinth. XIV. 22. quod (b) *signa data sunt infidelibus*, ut scilicet convertantur ad fidem.

ARTICULUS II. 235

Utrum Christus fecerit miracula divina virtute.

III. dist. XV. *quæst.* I. *art.* 3. *co. & dist.* XVI. *quæst.* I. *art.* 3. *co. & ad* 4. *& IV. dist.* V. *quæst.* I. *art.* I. *& opusc.* XI. *cap.* XVII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non fecerit miracula divina virtute. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quod Christus non fuerit omnipotens in miraculis faciendis: dicitur enim Marci VI. 5. quod *non poterat ibi*, scilicet in patria sua, *virtutem ullam facere*. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

2. Præterea. Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari Ioan. XI. & in multiplicatione panum, ut patet Matth. XIV. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

3. Præterea. Ea quæ virtute divina fiunt, non possunt virtute alicuius creaturæ fieri. Sed ea quæ Christus faciebat, poterant etiam fieri in virtute alicuius creaturæ: unde & Pharisæi ei dicebant, quod *in Beelzebub principe dæmoniorum eiiciebat dæmonia*. Lucæ XI. 15. Ergo videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. XIV. 10. *Pater in me manens ipse facit opera*.

Respondeo dicendum, quod, sicut in prima parte habitum est (quæst. CX. art. 4.) vera miracula sola virtute divina fieri possunt: quia solus Deus potest mutare

(a) *Vulgata* ut perficiam ea; ipsa opera quæ ego facio, testimonium perhibent de me. (b) *Vulgata*: Linguæ in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus.

re naturæ ordinem; quod pertinet ad rationem miraculi. Unde Leo Papa dicit in epist. ad Flavianum (XXVIII. cap. IV. ante med.) quod in Christo sunt duæ naturæ; *una*, scilicet divina, *quæ fulget miraculis; altera*, scilicet humana, *quæ succumbit iniuriis*.

Et tamen una earum agit cum communicatione alterius, inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinæ actionis, & actio humana virtutem accipit a natura divina, sicut supra habitum est (quæst. XIII. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Non poterat ibi ullam virtutem facere*, non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter. Non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula: unde subditur: *Et mirabatur propter incredulitatem eorum*. Secundum quem modum dicitur Gen. XVIII. 17. *Num celare potero Abraham quæ gesturus sum?* & XIX. 22. *Non potero facere quicquam, donec ingrediaris illuc*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super illud Matth. XIV. *Acceptis quinque panibus, & duobus piscibus, aspiciens in cælum benedixit, & fregit*, (hom. I. parum a princ.) „ oportebat credi de Christo quoniam a „ Patre est, & quod ei æqualis est. Et „ ideo ut utrumque ostendat, nunc qui„ dem cum potestate, nunc autem orans „ miracula facit: & in minoribus qui„ dem respicit in cælum, puta in multi„ plicatione panum; in maioribus autem „ quæ sunt solius Dei, cum potestate a „ se ipso agit; puta quando peccata di„ misit, mortuos suscitavit. “ Quod autem dicitur Ioan. XI. quod in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit: unde dicit: *Propter populum, qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti*.

Ad tertium dicendum, quod Christus alio modo expellebat dæmones quam virtute dæmonum expellantur. Nam virtute superiorum dæmonum ita dæmones a corporibus hominum expelluntur, quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam; non enim contra regnum suum diabolus agit. Sed Christus dæmones expellebat non solum a corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo Dominus blasphemiam Pharisæorum dicentium eum in virtute dæmoniorum dæmonia eiicere reprobavit: primo quidem per hoc quod Satanas contra seipsum non dividitur; secundo exemplo aliorum, qui dæmonia eiiciebant per spiritum Dei; tertio quia dæmonium expellere non posset, nisi ipsum vicisset virtute divina; quarto quia nulla convenientia in operibus, nec in effectu erat sibi, & Satanæ; cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

ARTICULUS III. 236

Utrum Christus inceperit facere miracula in nuptiis.

I. dist. XLIV. in expositione lit. & opusc. XI. cap. XVIII. & Ioan. I. lect. 21. fin. & cap. XV. lect. 5. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non inceperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in Lib. de infantia Salvatoris; quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquæ in vinum fecit in nuptiis trigesimo, vel trigesimo primo anno suæ ætatis. Ergo videtur quod non inceperit tunc miracula facere.

2 Præterea. Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina in eo a principio suæ conceptionis erat: ex tunc enim fuit Deus, & homo. Ergo videtur quod a principio miracula fecerit.

3. Præterea. Christus post baptismum, & tentationem cæpit discipulos congregare, ut legitur Matth. IV. & Ioan. I. Sed discipuli præcipue congregati sunt ad ipsum propter miracula; sicut dicitur Luc. V. quod Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quod ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

Sed contra est quod dicitur Ioan. II. II. *Hoc fecit initium signorum Iesus in Cana Galilææ*.

Respondeo dicendum, quod miracula facta sunt a Christo propter confirmationem doctrinæ eius, & ad ostendendam virtutem divinam in ipso. Et ideo quantum ad primum non debuit ante miracula facere quam docere inciperet: non autem debuit incipere docere ante perfectam ætatem, ut supra habitum est (quæst. XXXIX. art. 3.) cum de baptismo eius ageretur. Quantum autem ad se-

cundum, sic debuit per miracula Deitatem ostendere, ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit Chrysostomus super Ioan. (hom. xx. parum ante med.) *decenter non incepit signa facere in prima ætate: existimassent enim phantasma esse incarnationem; & ante opportunum tempus cruci eum tradidisset.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Ioan. ex verbo Ioannis Baptistæ dicentis, *Ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans*, (hom. xvi. cir. med.) manifestum est quod „ illa signa quæ quidam dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia, & fictiones sunt. Si enim a prima ætate miracula fecisset Christus, neque Ioannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum. “

Ad secundum dicendum, quod Dei virtus operabatur in Christo, secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina ut fidei de veritate carnis eius præiudicium non fieret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet quod Christum secuti sunt, cum nulla eum miracula facere vidissent; sicut Gregorius dicit in quadam homil. (v. in Evang. in princ.) Et Chrysostomus dicit (hom. xxii. in Ioan. parum a princ.) *Tunc signa maxime necessarium erat facere, quando discipuli iam congregati erant, & devoti, & attendentes his quæ fiebant:* unde subditur: Ioan. ii. ii. *Et crediderunt in eum discipuli eius:* non quia tunc primum crediderunt, sed quia tunc diligentius, & perfectius crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus in Lib. II. de consensu Evangelistarum (cap. xvii. a med.)

ARTICULUS IV. 237

Utrum miracula per Christum facta sufficienter eius Divinitatem ostenderint.

III. dist. xv. quæst. i. art. i. & dist. xvi. quæst. i. art. 3. cor. & I. cont. cap. vi. & Lib. IV. cap. lv. ad 8. & quol. ii. art. 6. ad 4. & Ioan. xv. lect. 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam Divinitatem ipsius. Esse enim Deum, & hominem, proprium est Christo. Sed miracula quæ Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quod non fuerint sufficientia ad ostendendam Divinitatem ipsius.

2. Præterea. Virtute divina nihil est maius. Sed aliqui fecerunt maiora miracula quam Christus: dicitur enim Ioan. xiv. 12. *Qui credit in me, opera quæ ego facio, & ipse faciet, & maiora horum faciet.* Ergo videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam Divinitatem ipsius.

3. Præterea. Ex particulari non sufficienter ostenditur universale. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter Divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. v. 36. *Opera quæ dedit mihi Pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me.*

Respondeo dicendum, quod miracula, quæ Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandam Divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem secundum ipsam speciem operum, quæ transcendebant omnem potestatem creatæ virtutis: & ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc cæcus illuminatus dicebat Ioan. ix. 32. *A sæculo non est auditum, quia aperuit quis oculos cæci nati: nisi esset hic a Deo, non poterat facere quicquam.* Secundo propter modum miracula faciendi, quia scilicet quasi ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii: unde dicitur Luc. vi. 19. quod *virtus de illo exibat, & sanabat omnes*: per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit, (Lib. XII. Thesaur. cap. xiv. cir. med.) quod „ non accipiebat alienam virtutem; sed „ cum

„ cum esset naturaliter Deus, propriam „ virtutem super infirmos ostendebat; „ & propter hoc innumerabilia miracu„ la faciebat. " Unde super illud Matth. VIII. *Eiiciebat spiritus verbo, & omnes male habentes curavit*, dicit Chrysostomus (hom. XXVIII. in Matth. parum a princ.) „ Intende quantam multitudinem „ hominum curatam transcurrunt Evan„ gelistæ, non unumquemque curatum „ enarrantes, sed uno verbo pelagus in„ effabile miraculorum inducentes. " Et ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem coæqualem Deo Patri, secundum illud Ioan. v. 19. *Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit:* & ibidem: *Sicut Pater suscitat mortuos, & vivificat; sic & Filius hominis quos vult vivificat*. Tertio ex ipsa doctrina, qua se Deum dicebat; quæ nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis: & ideo dicitur Marci I. 27. *Quænam doctrina hæc nova, quia in potestate spiritibus immundis imperat, & obediunt ei?*

Ad primum ergo dicendum, quod hæc erat obiectio Gentilium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Volusianum: (CXXXVII. al. III. a med.) *Nullis, inquiunt, competentibus signis tantæ maiestatis indicia claruerunt: quia larvalis illa purgatio, qua scilicet dæmones effugabat, debilium curæ, reddita vita defunctis, si & alia considerentur, Deo parva sunt*. Et ad hoc respondet Augustinus: *Fatemur & nos talia quædam fecisse Prophetas; sed & ipse Moyses, & ceteri Prophetæ Dominum Iesum prophetaverunt, & ei gloriam magnam dederunt. Qui propterea talia & ipse facere voluit, ne esset absurdum, quæ per illos fecerat, si ipse etiam non faceret. Sed tamen & aliquid proprium facere debuit, nasci de virgine, resurgere a mortuis, cælum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num homine assumpto alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus, per quem factus est mundus? Sed nec maior mundus, nec isti æqualis in hoc mundo fieri posset. Si autem minorem faceret infra istum, similiter hoc quoque parum putaretur*. Quæ tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde super illud Ioan. XV. *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit &c.* dicit Augustinus (tract. XCI. a princ.) „ Nulla in operibus Christi vi„ dentur esse maiora quam suscitatio „ mortuorum; quod scimus etiam anti„ quos fecisse Prophetas. Fecit tamen „ aliqua Christus quæ nemo alius fecit. „ Sed respondetur nobis, & alios fecisse „ quæ nec ipse, nec alius fecit. Sed qui „ tam multa vitia, & malas valetudi„ nes, vexationesque mortalium tanta „ potestate sanaret, nullus omnino legi„ tur antiquorum. Ut enim taceam, „ quos iubendo, sicut occurrebat, sal„ vos singulos fecit, Marcus dicit, quod „ quocumque loco introibat in vicos, „ aut in villas, aut in civitates, in pla„ teis ponebant infirmos, & deprecaban„ tur eum ut vel fimbriam vestimenti „ eius tangerent; & quotquot tangebant „ eum, salvi fiebant. Hæc nemo alius „ fecit in eis. Sic enim intelligendum „ est quod ait in eis, non inter eos, „ aut coram eis, sed prorsus in eis, quia „ sanavit eos. Nec tamen alius quicum„ que in eis talia opera fecit: quoniam „ quisquis alius homo aliquid eorum fe„ cit, ipso faciente fecit; hoc autem „ ipse non illis facientibus fecit. "

Ad secundum dicendum, quod Augustinus (tract. LXXI. ad fi.) exponens illud verbum Ioannis, inquirit, quæ sint ista opera maiora, quæ credentes in eum erant facturi: „ An forte quod ægros „ ipsis transeuntibus etiam eorum um„ bra sanabat? maius est enim quod sa„ net umbra quam fimbria. Verumta„ men quando ista Christus dicebat, ver„ borum suorum facta, & opera com„ mendabat. Cum enim dixit, Pater in „ me manens ipse facit opera, quæ ope„ ra tunc dicebat, nisi verba quæ lo„ quebatur? Et eorumdem verborum „ fructus erat fides illorum. Verumta„ men evangelizantibus discipulis, non „ tam pauci, quam illi erant; sed gen„ tes etiam crediderunt. " (Quæ sequuntur, habentur tract. LXXII.) „ Non„ ne ab ore ipsius dives ille tristis ab„ scessit, qui ab eo vitæ æternæ consi„ lium quæsivit? & tamen postea quod „ ab illo auditum non fecit unus, fece„ runt multi, cum per discipulos loque„ retur. Ecce maiora fecit prædicatus a „ credentibus quam locutus audientibus. „ Verum hoc adhuc movet quod hæc „ maiora per Apostolos fecit. Non au„ tem ipsos tantum significans ait: Qui „ credit in me, opera quæ ego facio, & „ ipse faciet. Audi ergo, & intellige: „ qui credit in me, opera quæ ego fa„ cio, & ipse faciet. Prius ego facio, „ deinde & ipse faciet: quia facio ut fa„ ciat. Quæ opera, nisi ut ex impio iu„ stus

„ stus fiat? quod utique in illo, sed non „ sine illo Christus operatur. Prorsus „ maius hoc esse dixerim quam creare „ cælum, & terram. Cælum enim, & „ terra transibunt; prædestinatorum au„ tem salus, & iustificatio permanebit. „ Sed & in cælis Angeli sunt opera „ Christi. Numquid etiam his operibus „ maiora facit qui cooperatur Christo ad „ suam iustificationem? Iudicet qui po„ test, utrum maius sit iustos creare „ quam impios iustificare. Certe si æ„ qualis est utrumque potentiæ, hoc ma„ ioris est misericordiæ. Sed omnia ope„ ra Christi intelligere, ubi ait, Maiora „ horum faciet, nulla nos necessitas co„ git. Horum enim forsitan dixit quæ „ illa hora faciebat. Tunc autem verba „ fidei faciebat. Et utique minus est „ verba iustitiæ prædicare, quod fecit „ præter nos, quam impios iustificare, „ quod ita facit in nobis ut faciamus & „ nos."

Ad tertium dicendum, quod quando aliquod particulare opus proprium est alicuius agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis; sicut cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum, ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

QUAESTIO XLIV.

De singulis miraculorum speciebus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus.

Et primo de miraculis quæ fecit circa spirituales substantias.

Secundo de miraculis quæ fecit circa cælestia corpora.

Tertio de miraculis quæ fecit circa homines.

Quarto de miraculis quæ fecit circa creaturas irrationales.

ARTICULUS I. 238

Utrum miracula facta per Christum circa spirituales substantias fuerint convenientia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod miracula quæ fecit Christus circa spirituales substantias, non fuerint convenientia. Inter spirituales enim substantias sancti Angeli præpollent dæmonibus: quia, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV. ante med.) *spiritus vitæ rationalis desertor, atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem pium, & iustum*. Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa Angelos bonos. Ergo nec etiam circa dæmones aliqua miracula facere debuit.

2. Præterea. Miracula Christi ordinabantur ad manifestandam Divinitatem ipsius. Sed Divinitas Christi non erat dæmonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis eius, secundum illud I. Cor. II. 8. *Si cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent*. Ergo non debuit circa dæmones aliqua miracula facere.

3. Præterea. Miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur: unde dicitur Matth. IX. 8. quod videntes turbæ paralyticum sanatum a Christo, *timuerunt, & glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus*. Sed ad dæmones non pertinet glorificare Deum; *quia non est speciosa laus in ore peccatoris*, ut dicitur Eccli. XV. 9. unde & sicut dicitur Marci I. & Lucæ IV. non sinebat dæmonia loqui ea quæ ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse conveniens quod circa dæmones aliqua miracula faceret.

4. Præterea. Miracula a Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quædam dæmonia ab hominibus eiecta fuerunt cum hominum detrimento quandoque quidem corporali, sicut dicitur Marci IX. 25. quod dæmon ad præceptum Christi *exclamans, & multum discerpens hominem, exiit ab eo; & factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est*: quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando dæmones ad eorum preces misit in porcos, quos præcipitaverunt in mare: unde cives illius regionis rogaverunt eum ut transiret a finibus eorum, ut legitur Matth. VIII.

Ergo

Ergo videtur inconvenienter fecisse huiusmodi miracula.

Sed contra est quod Zach. XIII. 2. hoc prænuntiatum fuerat, ubi dicitur: *Spiritum immundum auferam de terra*.

Respondeo dicendum, quod miracula quæ Christus fecit, argumenta quædam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem Divinitatis eius excluderet dæmonum potestatem ab hominibus credituris in eum, secundum illud Ioan. XII. 31. *Nunc princeps huius mundi eiicietur foras*. Et ideo conveniens fuit quod inter alia miracula etiam obsessos a dæmonibus liberaret.

Ad primum ergo dicendum, quod homines sicut per Christum erant a potestate dæmonum liberandi, ita per eum erant Angelis consociandi, secundum illud Coloss. I. 20. *Pacificans per sanguinem crucis eius, quæ in cælis, & quæ in terris sunt*. Et ideo circa Angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut Angeli hominibus apparerent: quod quidem factum est in nativitate ipsius, & in resurrectione, & ascensione eius.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit IX. de civit. Dei (cap. XXI.) *Christus tantum innotuit dæmonibus, quantum voluit; tantum autem voluit, quantum oportuit: sed innotuit eis, non sicut Angelis sanctis per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta*. Et primo quidem videntes Christum esurire post ieiunium, æstimaverunt eum non esse Filium Dei. Unde sup. illud Luc. IV. *Si Filius Dei es &c.* dicit Ambrosius. „ Quid sibi vult „ talis sermonis exorsus, nisi quia co„ gnoverat Dei Filium esse venturum, „ sed venisse per infirmitatem corporis „ non putavit? " Sed postmodum visis miraculis, ex quadam suspicatione coniecturavit, eum esse Filium Dei. Unde super illud Marci I. *Scio quod sis sanctus Dei*, dicit Chrysostomus (hab. in Catena D. Thomæ, & in Lib. Qq. vet. & novi Testam. quæst. LXVI. inter op. Augustini) quod „ non certam, aut fir„ mam adventus Dei habebat notitiam; „ sciebat tamen ipsum esse Christum in „ lege promissum: " unde dicitur Luc. IV. 41. *Quia sciebant ipsum esse Christum*. Quod autem ipsum confitebantur esse Filium Dei, magis erat ex quadam suspicione quam ex certitudine. Unde Beda dicit super Luc. (cap. XIV. secundum eius ord.) *Et dæmonia filium Dei confitebantur*: Et, sicut postea dicit (ibid.) *sciebant eum esse Christum: quia cum ieiunio fatigatum eum diabolus videret, verum hominem intellexit; sed quia tentando non prævaluit, utrum Filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem per signorum potentiam vel intellexit, vel potius suspicatus est esse Filium Dei. Non ideo igitur Iudæis eum crucifigere persuasit, quia Christum Dei Filium non esse putavit, sed quia se morte illius non prævidit esse damnandum: de hoc enim mysterio a sæculis absconditio dicit Apostolus: Quod nemo principum huius sæculi cognovit: si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*.

Ad tertium dicendum, quod miracula in expulsione dæmonum non fecit Christus propter utilitatem dæmonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo prohibuit eos loqui ea quæ ad laudem ipsius pertinebant. Primo quidem propter exemplum: quia, ut dicit Athanasius (implic. in epist. de Synod. Arim & Seleuc. & Chrysostomus conc. II. de Laz. a princ.) *compescebat eius sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etiam si vera loqui videantur: nefas est enim ut cum adsit nobis Scriptura divina, instruamur a diabolo*: est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter dæmones immiscent mendacia. Secundo quia, sicut Chrysostomus dicit (hab. in Catena D. Th.) *non oportebat eos surripere officii Apostolici gloriam; nec decebat Christi mysterium lingua fœtida publicari: quia non est speciosa laus in ore peccatorum*. Tertio quia, ut Beda dicit (loc. sup. cit. & Theophyl. in hunc loc.) *nolebat ex hoc invidiam accendere Iudæorum. Unde etiam ipsi Apostoli iubentur reticere de ipso, ne divina maiestate prædicata, passionis dispensatio differatur*.

Ad quartum dicendum, quod Christus specialiter venerat docere, & miracula facere propter utilitatem hominum principaliter quantum ad animæ salutem: & ideo permisit, dæmones quos eiiciebat, hominibus aliquod nocumentum inferre vel in corpore, vel in rebus, propter animæ humanæ salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XXIX. circ. med.) quod Christus *permisit dæmonibus in porcos ire, non quasi a dæmonibus persuasus; sed primo quidem ut instruat magni-*

gni-

gnitudinem nocumenti dæmonum, qui hominibus insidiantur; secundo ut omnes discerent, quoniam nec adversus porcos audeant aliquid facere, nisi ipse consenserit; tertio ut ostenderet quod graviora in illos homines operati essent quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adiuti. Et propter easdem etiam causas permisit, eum qui a dæmonibus liberabatur, ad horam gravius affligi; a qua tamen afflictione eum continuo liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut Beda dicit (id hab. Gregor. hom. II. in Evang. a princ.) quod *sæpe, dum converti ad Deum post peccata conamur, maioribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis: quod facit, vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suæ vindicet iniuriam*. Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, (ut Hieronymus dicit (in hunc loc. Marci) quia sanatis dicitur Coloss. III. 3. *Mortui estis, & vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*.

ARTICULUS II. 239

Utrum convenienter facta fuerint miracula per Christum circa cælestia corpora.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa cælestia corpora. Ut enim Dionysius dicit IV. c. de div. Nom. (par. IV. lect. 23.) *divinæ providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare*. Corpora autem cælestia secundum suam naturam sunt incorruptibilia, & inalterabilia, ut probatur in I. de cælo (tex. 20. & seq.) Ergo non fuit conveniens ut per Christum fieret aliqua immutatio circa ordinem cælestium corporum.

2. Præterea. Secundum motum cælestium corporum temporum cursus designantur, secundum illud Genes. I. 14. *Fiant luminaria in firmamento cæli, & sint in signa, & tempora, & dies, & annos*. Sic ergo mutato cursu cælestium corporum, mutatur temporum distinctio, & ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab Astrologis, qui *contemplantur sidera, & computant menses*, ut dicitur Isa. XLVII. 13. Ergo videtur quod per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum cælestium corporum.

3. Præterea. Magis competebat Christo ut faceret miracula vivens, & docens, quam moriens: tum quia, ut dicitur II. ad Corinth. ult. 4. *crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei*, secundum quam miracula faciebat: tum etiam quia eius miracula confirmativa erant doctrinæ ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa cælestia corpora fecisse; quinimmo Pharisæis petentibus ab eo signum de cælo, eis dare renuit, ut habetur Matth. XII. & XVI. Ergo videtur quod nec in morte circa cælestia corpora aliquod miraculum facere debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc. XXIII. *Tenebræ factæ sunt in universa terra usque ad horam nonam, & obscuratus est Sol*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum esse Deum ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum inferiorum, quæ etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursus cælestium corporum, quæ a solo Deo sunt immobiliter ordinata: & hoc est quod Dionysius dicit in epist. ad Polycarpum (VII. parum ante med.) *Cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti cælestis ordinationis, & motus, nisi causam haberet ad hoc moventem, quæ facit omnia, & mutat secundum suum sermonem*. Et ideo conveniens fuit, ut Christus miracula faceret etiam circa cælestia corpora.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut inferioribus corporibus naturale est moveri a cælestibus corporibus, quæ sunt superiora secundum naturæ ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturæ ut transmutetur a Deo secundum eius voluntatem. Unde Augustinus dicit XXVI. contra Faustum, (cap. III. ante med.) & habetur in Gloss. (ordin.) Roman. XI. super illud, *Contra naturam insertus es &c.* „ Deus creator, „ & conditor omnium naturarum nihil „ contra naturam facit: quia id est cuique rei natura, quod facit: „ & ita non corrumpitur natura cælestium corporum, cum eorum cursus immutatur a Deo; corrumperetur autem, si ab aliqua alia causa immutaretur.

Ad secundum dicendum, quod per miraculum a Christo factum non est perversus ordo temporum. Nam secundum quosdam illæ tenebræ, vel Solis obscuratio, quæ in passione Christi accidit, fuit

fuit propter hoc quod Sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum cælestium corporum, secundum quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. XXVII. *A sexta autem hora:*) *Videtur luminare maius retraxisse radios suos, ne aut pendentem videret Dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur.* Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda, quasi Sol in sua potestate habeat radios emittere, vel retrahere: non enim ex electione, sed ex natura radios emittit, ut dicit Dionysius IV. c. de div. Nom. (cir. princ. lect. 1.) sed Sol dicitur retraxisse radios, inquantum divina virtute factum est ut Solis radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit, hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde super Matth. dicit: (tract. XXXV. a med.) *Conveniens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas, & magnas concurrisse super Hierusalem, & terram Iudææ: & ideo factæ sunt tenebræ profundæ a sexta hora usque ad nonam. Arbitror enim sicut cetera signa quæ facta sunt in passione, scilicet quod velum templi est scissum, quod terra tremuit &c. in Hierusalem tantummodo facta sunt, ita & hoc.* Aut si latius voluerit quis extendere ad terram Iudææ, propter hoc quod dicitur: *Tenebræ factæ sunt in universa terra:* quod intelligitur de terra Iudææ: sicut in III. Lib. Reg. (cap. XVIII.) dixit Abdias ad Eliam: *Vivit Dominus Deus tuus, quia non est gens, aut regnum, ubi non miserit dominus meus quærere te:* ostendens quod eum quæsierat in gentibus quæ sunt circa Iudæam. Sed circa hoc magis credendum est Dionysio, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem Lunæ inter nos & Solem: dicit enim in epist. ad Polycarpum (VII. a med.) *Inopinabiliter Soli Lunam incidentem videbamus*, in Aegypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur: & designat ibi quatuor miracula.

Quorum primum est quod naturalis eclipsis Solis per interpositionem Lunæ numquam accidit, nisi tempore coniunctionis Solis, & Lunæ. Tunc autem erat Luna in oppositione ad Solem, quintadecima existens, quia erat Pascha Iudæorum. Unde dicit: *Non enim erat coniunctionis tempus.*

Secundum miraculum est quod cum circa horam sextam Luna visa fuisset simul cum Sole in medio cæli, in vesperis apparuit suo loco, idest in Oriente opposita Soli. Unde dicit: *Rursus ipsam vidimus*, scilicet Lunam, *a nona hora*, in qua, scilicet recessit a Sole cessantibus tenebris, *usque ad vesperam supernaturaliter restitutam ad diametrum Solis*, idest ut diametraliter esset Soli opposita. Et sic patet quod non est turbatus consuetus temporum cursus: quia divina virtute factum est & quod ad Solem supernaturaliter accederet præter tempus debitum, & quod a Sole recedens in locum proprium restitueretur tempore debito.

Tertium miraculum est quod naturalis eclipsis semper incipit ab occidentali parte Solis, & pervenit usque ad orientalem: & hoc ideo, quia Luna secundum proprium motum, quo movetur ab Occidente in Orientem, est velocior Sole in suo proprio motu: & ideo Luna ab Occidente veniens attingit Solem, & pertransit ipsum, ad Orientem tendens. Sed tunc Luna iam pertransiverat Solem, & distabat ab eo quasi per medietatem circuli, in oppositione existens: unde oportuit quod reverteretur ad Orientem versus Solem, & attingeret ipsum primo ex parte orientali, procedens versus Occidentem. Et hoc est quod dicit: *Eclipsim etiam ipsam ex Oriente vidimus inchoatam, & usque ad solarem terminum venientem* (quia totum Solem eclipsavit) *postea regredientem.*

Quartum miraculum fuit, quod in naturali eclipsi ex eadem parte incipit Sol prius reapparere, ex qua parte incepit prius obscurari: quia scilicet Luna se Soli subiiciens, naturali suo motu Solem pertransit versus Orientem, & ita partem occidentalem Solis, quam primo occupat, primo etiam derelinquit. (a) Sed tunc Luna miraculose ab Oriente versus occidentem rediens, non pertransivit Solem, ut esset eo occidentalior; sed postquam pervenit ad terminum Solis, reversa est versus Orientem: & ita partem Solis, quam ultimo occupavit, primo etiam dereliquit: & sic ex parte orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte occidentali prius incepit claritas apparere. Et hoc est quod dicit: *Et rursus vidimus non ex eodem*; idest non ex eadem parte Solis, *& defectum, & purgationem, sed e converso secundum diametrum factam.*

Quin-

(a) *Magnam hic lectionum varietatem innuunt Theologi, & Madalena: ubique eamdem invenimus, si* articulo*le in edit. Rom. pro miraculose (quod edit. habent, & in A.can. cod. desit) excipias.*

Quintum miraculum addit Chrysostomus super Matth. (hom. lxxxix. parum a princ.) dicens, quod *tribus horis tunc tenebræ permanserunt, cum eclipsis Solis in momento pertranseat: non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt.* Unde datur intelligi, quod Luna quieverit sub Sole. Nisi forte velimus dicere, quod tempus tenebrarum computatur ab instanti quo Sol incepit obscurari, usque ad instans in quo totaliter fuit repurgatus. Sed sicut Origenes dicit super Matth. (loc. sup. cit.) *adversus hoc filii sæculi huius dicunt: Quomodo hoc factum tam mirabile nemo Græcorum, aut Barbarorum scripsit?* Et dicit, quod quidam, nomine Phlegon, in Chronicis suis scripsit, hoc in principatu Tiberii Cæsaris factum; sed non signavit quod fuerit in Luna plena. Potuit ergo hoc contingere, quia Astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tunc tempus non erat; sed illam obscuritatem ex aliqua passione aeris accidere putaverunt; sed in Aegypto, ubi raro nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius, & socii eius ut prædicta circa illam obscuritatem observarent.

Ad tertium dicendum, quod tunc præcipue oportebat in Christo Divinitatem per miracula ostendere, quando in eo maxime apparebat infirmitas secundum humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in cælo apparuit: unde Maximus dicit in serm. Nativit. (iv. cir. fi.) *Si præsepe despicis, erige parumper oculos, & novam in cælo stellam protestantem mundo nativitatem dominicam contuere.* In passione autem adhuc maior infirmitas circa humanitatem Christi apparuit: & ideo oportuit ut maiora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria: &, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. lxxxix. in princ.) „ hoc est signum quod petentibus promittebat dare, dicens: Generatio prava, & adultera signum quærit, & signum non dabitur ei, nisi signum Ionæ Prophetæ: crucem significans, & resurrectionem. Etenim multo mirabilius est in eo qui crucifixus erat, hoc fieri, quam ambulante eo super terram.

ARTICULUS III. 240

Utrum convenienter Christus circa homines miracula fecerit.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Christus circa homines miracula fecerit. In homine enim potior est anima quam corpus. Sed circa corpora multa miracula Christus fecit; circa animas vero nulla miracula legitur fecisse: nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuose convertit, sed admonendo, & exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos sapientes legitur fecisse. Ergo videtur quod non convenienter fit circa homines miracula operatus.

2. Præterea. Sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Christus faciebat miracula virtute divina, cuius proprium est subito operari, & perfecte absque adminiculo alicuius. Sed Christus non semper subito homines curavit quantum ad corpus; dicitur enim Marci VIII. 23. quod *apprehensa manu cæci, eduxit eum extra vicum; & expuens in oculos eius, impositis manibus, interrogavit eum, si quid videret: & aspiciens ait: Video homines velut arbores ambulantes. Deinde iterum imposuit manus super oculos eius, & cœpit videre, & restitutus est ei visus, ita ut clare videret omnia.* Et sic patet quod non subito eum curavit, sed primo quidem imperfecte, & per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

3. Præterea. Quæ se invicem non consequuntur, non oportet quod simul tollantur. Sed ægritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod Dominus dixit Ioan. IX. 3. *Neque hic peccavit, neque parentes eius, ut cæcus nasceretur.* Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quærentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum Matth. IX. præsertim quia sanatio corporalis, cum sit minus quam remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

4. Præterea. Miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinæ ipsius, & testimonium Divinitatis eius, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) Sed nullus debet impedire finem operis sui. Ergo videtur inconvenienter Christus quibusdam miraculose curatis præcepisse ut nemi-

nemini dicerent, ut patet Matth. IX. & Mar. VIII. praetertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent; ficut Mar. V. 19. legitur, quod dixit ei quem a daemonibus liberaverat. *Vade in domum tuam ad tuos, & annuntia eis quanta tibi Dominus fecerit*.

Sed contra est quod dicitur Marci VII. 37. *Bene omnia fecit, & surdos fecit audire, & mutos loqui*.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt ad finem, debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat, & docebat, ut homines salvos faceret, secundum illud Ioan. III. 17. *Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*. Et ideo conveniens fuit, ut Christus particulariter homines miraculose curando, ostenderet se esse universalem, & spiritualem hominum salvatorem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt ad finem, distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem a Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quae consistit in sapientiae illustratione, & hominum iustificatione, quorum primum praesupponit secundum: quia, ut dicitur Sap. I. 4. *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*. Iustificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus: hoc enim esset & contra rationem iustitiae, quae rectitudinem voluntatis importat; & etiam contra rationem humanae naturae, quae libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divina interius homines iustificavit, non tamen eis invitis: nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Et similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis divinam sapientiam infudit: unde dicit eis Lucae XXI. 15. *Ego dabo vobis os, & sapientiam, cui non poterunt resistere, & contradicere omnes adversarii vestri*: quod quidem, quantum ad interiorem illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solum quantum ad exteriorem actum, inquantum scilicet videbant homines, eos qui fuerant illiterati & simplices, tam sapienter, & constanter loqui. Unde dicitur Act. IV. 13. *Videntes* Iudaei *Petri constantiam, & Ioannis, comperto quod homines essent sine literis, & idiotae, admirabantur*. Et tamen huiusmodi spirituales effectus, etsi a miraculis visibilibus distinguantur, sunt tamen quaedam testimonia doctrinae, & virtutis Christi, secundum illud Heb. II. 4. *Contestante Deo signis, & portentis, & variis virtutibus, & Spiritus sancti distributionibus*. Sed tamen circa animas hominum, maxime quantum ad immutandas inferiores vires, Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus super illud Matth. IX. *Surgens secutus est eum*, (seu sup. illud, *Cum transiret, vidit hominem &c.*) dicit: „Fulgor ipse, & maiestas Divinitatis occultae, quae etiam in facie relucebat humana, videntes ad se trahere poterat ex primo aspectu." Et super illud Matth XXI. *Eiiciebat omnes vendentes, & ementes &c.* (seu sup. illud, *Principes sacerdotum &c.*) dicit idem Hieronymus. „Mihi inter omnia signa quae fecit Dominus, hoc videtur esse mirabilius, quod unus homo, & illo tempore contemptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera tantam eiicere multitudinem: igneum enim quiddam, atque sydereum radiabat ex oculis eius, & Divinitatis maiestas lucebat in facie eius." Et Origenes dicit super Ioan. (tomo 2. secundum eius ordinem, ante med.) hoc esse maius miraculum eo quo aqua conversa est in vinum: eo quod *illic inanimata subsistit materia; hic vero tot millium hominum domantur ingenia*. Et super illud Ioan. XVIII. *Abierunt retrorsum, & ceciderunt in terram*, dicit Augustinus (tract. CXII. in Ioan ante med.) „Una vox tantam turbam odiis ferocem, armisque terribilem sine telo ullo percussit, repulit, stravit: Deus enim latebat in carne." Et ad idem pertinet quod dicitur Lucae IV. 30. quod *Iesus transiens per medium illorum ibat*: ubi dicit Chrysostomus (hom. XLVII. in Ioan. parum a princ.) quod „stare in medio insidiantium, & non apprehendi, Divinitatis eminentiam ostendebat:" & quod dicitur Ioan. VIII. 59. *Iesus abscondit se, & exivit de templo*: ubi Theophylactus dicit: „Non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum, aut columnam divertens; sed divina potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum exivit." Ex quibus omnibus patet, quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solum iustificando, & sapientiam infundendo (quod pertinet ad

mira-

miraculorum finem) sed etiam exterius alliciendo, vel terrendo, vel stupefaciendo: quod pertinet ad ipsa miracula.

Ad secundum dicendum, quod Christus venerat salvare mundum non solum virtute divina, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde super illud Lucae IV. *Singulis manus imponens, curabat omnes*, dicit Cyrillus Lib IV. in Ioan. sup. illud Ioan. VI. *Nisi manducaveritis carnem &c.* & hab. in Cat. D. Th. sup. Luc.) „ Quamvis ut Deus potuisset „ omnes verbo pellere morbos, tangit „ tamen omnes, ostendens propriam car„ nem efficacem ad praestanda remedia. Et super illud Marci VIII. *Expuens in oculos eius, impositis manibus &c.* dicit Chrysostomus (id hab. Victor Antiochenus in hunc loc.) „ Spuit quidem, & „ manus imponit caeco, volens ostende„ re quod verbum divinum operationi „ adiunctum miracula perficit: manus „ enim operationis est ostensiva, sputum „ sermonis ex ore prolati. " Et super illud Ioannis IX. *Fecit lutum ex sputo, & linivit lutum super oculos caeci*, dicit Augustinus (tract. XLIV. in Ioan. parum a princ.) „ De saliva sua lutum fecit, „ quia Verbum caro factum est. " Vel etiam ad significandum quod ipse erat, qui ex limo terrae hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit (hom. LV. in Ioan. ante med.)

Est autem circa miracula Christi considerandum, quod communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud Ioan. II. *Omnis homo primum bonum vinum ponit*, dicit Chrysostomus (hom. XXI in Ioan. a med.) „ Talia sunt Christi „ miracula, ut multo his quae per na„ turam fiunt, speciosiora, & utiliora „ fiant. Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat: unde super illud Matth. VIII. *Et surrexit, & ministrabat illis*, dicit Hieronymus (seu sup. illud, *Cum venisset Iesus*:) „ Sani„ tas quae confertur a Domino, tota simul „ redit. " Specialiter autem in illo caeco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius, ut Chrysostomus dicit. (innuitur hom. IX. in Matth. parum a princ.) Vel, sicut Beda dicit) cap. XXXIV. in Marc.) „ quem uno verbo totum simul curare „ poterat, paulatim curat, ut magnitu„ dinem humanae caecitatis ostendat, „ quae vix, & quasi per gradus ad lu„ cem redeat, & gratiam suam nobis in„ dicet, per quam singula perfectionis „ incrementa adiuvat. "

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 2.) Christus miracula faciebat virtute divina. Dei autem *perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. XXXII. 4. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factae, est curatio animae. Et ideo non conveniebat Christo ut alicuius corpus curaret, nisi eius curaret animam. Unde super illud Ioan. VII. *Totum hominem sanum fecit in sabbato*, dicit Augustinus (tract. XXX. in Io. a med) quod „ curatus est, ut sanus esset in cor„ pore; & credidit, ut sanus esset in a„ nima. " Specialiter autem paralytico dicitur: *Dimittuntur tibi peccata*, quia, ut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. IX. *Quid est facilius dicere?*) „ datur ex hoc nobis intelligentia, pro„ pter peccata plerisque evenire corpo„ rum debilitates: & ideo forsitan prius „ dimittuntur peccata, ut causis debili„ tatis ablatis, sanitas restituatur. " Unde & Ioan. V. 14. dicitur; *Iam noli amplius peccare, ne deterius tibi aliquid contingat*: ubi dicit Chrysostomus (hom. XXXVII. in Ioan. parum a princ.) „ Di„ scimus quod ex peccatis nata erat ei „ aegritudo. " Quamvis autem, ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XXX. a med.) „ quanto anima est potior cor„ pore, tanto peccatum dimittere maius „ sit quam corpus sanare; quia tamen il„ lud non est manifestum, facit minus, „ quod est manifestius, ut demonstraret „ maius, & non manifestum. "

Ad quartum dicendum, quod super illud Matth. IX. *Videte, ne quis sciat*, dicit Chrysostomus (hom. XIII. in Matth. aliquant. a princ.) „ Non est hoc con„ trarium quod hic dicitur, ei quod al„ teri dicit: Vade, & annuntia gloriam „ Dei: erudit enim nos prohibere eos „ qui volunt nos propter nos laudare; „ si autem ad Deum gloria refertur, „ non debemus prohibere, sed magis in„ iungere ut hoc fiat. "

AR-

ARTICULUS IV. 241

Utrum convenienter Christus fecerit miracula circa creaturas irrationales.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irrationales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cum ad verbum eius est siccata ficulnea, ut dicitur Matth xxi. Ergo videtur quod etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

2 Præterea. Pœna non iuste infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneæ quod in ea Christus fructum non invenit, quando non erat tempus fructuum. Ergo videtur quod inconvenienter eam siccaverit.

3. Præterea. Aqua, & aer sunt in medio cæli, & terræ. Sed Christus aliqua miracula fecit in cælo, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. hu. q.) similiter etiam in terra, quando in eius passione terra mota est. Ergo videtur quod etiam in aere, & aqua aliqua miracula facere debuerit; ut mare dividere, sicut fecit Moyses; vel etiam flumen, sicut fecerunt Iosue, & Helias; & ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai, quando lex dabatur, & sicut Helias fecit III. Regum xviii.

4. Præterea. Opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus præsupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quod Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes. Non ergo convenientia videntur fuisse eius miracula circa irrationales creaturas.

Sed contra est quod Christus est Dei sapientia, de qua dicitur Sap. viii. 1. quod *disponit omnia suaviter*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. præc.) miracula Christi ad hoc ordinabantur quod virtus Divinitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem Divinitatis, ut omnis creatura sit ei subiecta. Et ideo in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, & non solum in hominibus, sed etiam in irrationabilibus creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod animalia bruta propinque se habent secundum genus ad hominem: unde & in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quod circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret; præsertim quia quantum ad naturam sensibilem, & corporalem eadem ratio est de hominibus, & de aliis animalibus, præcipue terrestribus. Pisces autem cum vivant in aqua, magis a natura hominum differunt: unde & alio die sunt facti: in quibus miraculum Christus fecit in copiosa piscium captura, ut legitur Lucæ v. & Ioan. ult. & etiam in pisce, quem Petrus cepit, & in eo invenit staterem. Quod autem porci in mare præcipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio dæmonum ex permissione divina.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. lxviii. parum a princ.) *cum in plantis, vel brutis aliquid tale Dominus operatur, non quæras qualiter iuste siccata est ficus, si tempus non erat: hoc enim quærere est ultimæ dementiæ, quia scilicet in talibus non invenitur culpa, & pœna: sed miraculum inspice, & admirare miraculi factorem*. Nec facit creator iniuriam possidenti, si creatura suo arbitrio utatur ad aliorum salutem; sed magis, ut Hilarius dicit super Matth. (can. xxi. cir. med.) *in hoc bonitatis dominicæ argumentum reperimus: nam ubi afferri voluit procuratæ per se salutis exemplum, virtutis suæ potestatem in humanis corporibus exercuit; ubi vero in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit*, & præcipue, ut Chrysostomus dicit (loc. cit.) in ficulnea, *quæ est humidissima, ut miraculum maius appareat*.

Ad tertium dicendum, quod Christus etiam in aqua, & in aere fecit miracula, quæ sibi conveniebant, quando scilicet ut legitur Matth. viii. 26. *imperavit ventis, & mari; & facta est tranquillitas magna*. Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis, & tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris, vel divisionem aquarum faceret. Unde Apostolus dicit Heb. xii. 18. *Non accessistis ad tractabilem, & accensibilem ignem, & turbinem, & caliginem, & procellam*. Circa passionem tamen *divisum est velum*, ad ostendendum reserationem mysteriorum legis; *aperta sunt monumenta*, ad ostendendum quod per eius mortem mortuis vita daretur;

terra mota est, *& petrae scissae sunt*, ad ostendendum quod lapidea hominum corda per eius passionem emollirentur, & quod totus mundus virtute passionis eius erat in melius commutandus.

Ad quartum dicendum, quod multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneae materiae in panes conversae. Unde Augustinus super Io. (tract. XXIV. parum a princ.) dicit: *Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes*. Manifestum est autem quod per conversionem grana multiplicantur in segetes.

QUAESTIO XLV.

De transfiguratione Christi,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de transfiguratione Christi: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum conveniens fuerit Christum transfigurari.

Secundo, utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa.

Tertio, de testibus transfigurationis.

Quarto, de testimonio paternae vocis.

ARTICULUS I. 242

Utrum fuerit conveniens Christum transfigurari.

Opusc. lx. *cap.* XXVI.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori, ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est (quaest. V. art. I.) Ergo videtur quod transfigurari non debuerit.

2. Praeterea. Figura est in quarta specie qualitatis; claritas autem est in tertia, cum sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis a Christo transfiguratio dici non debet.

3. Praeterea. Corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicetur (Supplem. quaest. lxxxii. & seq.) scilicet *impassibilitas*, *agilitas*, *subtilitas*, & *claritas*. Non ergo debuit transfigurari magis secundum assumptionem claritatis, quam secundum assumptionem aliarum dotium.

Sed contra est quod dicitur Matth. XVII. 2. quod *Iesus transfiguratus est* ante tres discipulorum suorum.

Respondeo dicendum, quod Dominus discipulis suis praenuntiata sua passione, induxerat eos ad suae passionis sequelam. Oportet autem, ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliqualiter praecognoscat; sicut sagittator non recte iaciet sagittam, nisi prius signum prospexerit in quod iaciendum est. Unde & Thomas dixit Ioan. XIV. 5. *Domine, nescimus, quo vadis: & quomodo possumus viam scire?* Et hoc praecipue necessarium est, quando via est difficilis, & aspera, & iter laboriosum, finis vero iucundus. Christus autem per suam passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret non solum animae, quam habuit a principio suae conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc. ult. XXVI. *Haec oportuit Christum pati, & ita intrare in gloriam suam:* ad quam etiam perducit eos qui vestigia suae passionis sequuntur, secundum illud Act. XIV. 21. *Per multas tribulationes oportet nos intrare (a) in regnum caelorum*. Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suae claritatis ostenderet; quod est ipsum transfigurari, cui suos configurabit, secundum illud Philipp. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*. Unde Beda dicit super Marc. (cap. XXXVII. secundum eius ordinem:) *Pia provisione factum est ut contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata, fortius adversa tolerarent*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (in illud cap. XVII. *Et transfiguratus est*,) „ nemo putet Christum, per hoc quod „ transfiguratus dicitur, pristinam for„ mam, & faciem perdidisse, vel ami„ sisse corporis veritatem, & assumpsis„ se corpus spirituale, vel aereum; sed „ quomodo transformatus sit, Evangeli„ sta demonstrat, dicens: “ *Resplenduit facies eius, sicut sol; vestimenta autem eius facta sunt alba, sicut nix*. „ Ubi „ splendor faciei ostenditur, & candor „ describitur vestium; non substantia „ tollitur, sed gloria commutatur. “

Ad secundum dicendum, quod figura circa extremitatem corporis consideratur:

(a) *Vulgata* in regnum Dei.

tur: est enim figura quæ termino, vel terminis comprehenditur. Et ideo omnia illa, quæ circa extremitatem corporis considerantur, ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita & claritas corporis non transparentis in eius superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis transfiguratio dicitur.

Ad tertium dicendum, quod inter prædictas quatuor dotes sola claritas est qualitas ipsius personæ in seipsa; aliæ vero tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu, vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia; puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Iudæorum vel præcipitare, vel lapidare eum volentium illæsus evasit. Nec tamen propter illas transfiguratus dicitur, sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius.

ARTICULUS II. 243

Utrum claritas Christi in transfiguratione fuerit claritas gloriosa.

III. dist. XVI. *quæst.* II. *art.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriosa. Dicit enim quædam Glossa Bedæ supra illud Matth. XVII. *Transfiguratus est coram eis*: „ In corpore, „ quit, mortali ostendit non immortali„ tatem, sed claritatem similem futuræ „ immortalitati. "Sed claritas gloriæ est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriæ.

2. Præterea. Super illud Luc. IX. *Non gustabunt mortem, donec videant regnum Dei*, dicit Glossa (interl.) idest „ glori„ ficationem corporis in imaginaria re„ præsentatione futuræ beatitudinis. " Sed imago alicuius rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

3. Præterea. Claritas gloriæ non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis eius, & in nube lucida, quæ discipulos obumbravit. Ergo videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriæ.

Sed contra est quod super illud Matth. XVII. *Transfiguratus est ante eos*, dicit Hieronymus. „ Qualis futurus est „ tempore iudicii, talis Apostolis appa„ ruit. " Et super illud Matth. XVI. *Donec videant filium hominis venientem in regno suo*, dicit Chrysostomus (hom. LVII. in Matth. cir. prin.) „ Volens monstra„ re quid est illa gloria in qua postea „ venturus est, eis in præsenti vita re„ velavit, sicut possibile erat eos disce„ re, ut neque in Domini morte iam „ doleant. "

Respondeo dicendum, quod claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriæ quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animæ claritate, sicut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum (CXVIII. al. LVI. ante med.) Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est & a Divinitate ipsius, ut Damascenus dicit, (potest colligi ex eius Lib. sentent. in cap. *de Transfigurat. Christi*,) & a gloria animæ eius. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animæ non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostræ redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est (quæst. XIV. art. I. ad 2.) Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animæ ad corpus. Et hoc quidem fecit quantum ad gloriæ claritatem in transfiguratione; aliter tamen, quam in corpore glorificato: Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima, sicut qualitas quædam permanens, corpus afficiens; unde fulgere corporaliter, non est miraculosum in corpore glorioso: sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas a Divinitate, & anima eius, non per modum qualitatis immanentis, & afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a Sole: unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut & hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit in epistola IV. ad Caium (cir. med.) *Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis: & hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, & aqua instabilis materialium, & terrenorum pedum sustinens gravitatem.* Unde non est dicendum, sicut Hugo de S. Victore (id hab. Innocent. III. Lib. IV. de myster. Missæ cap. XII. ad fi.) dicit,

quod Christus assumpsit quatuor dotes; *claritatis* in transfiguratione, *agilitatis*, ambulando super mare, *subtilitatis*, egrediendo de clauso utero Virginis, & *impassibilitatis* in cœna, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quod divideretur: quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpori glorioso: sed miraculose habuit ea, quæ pertinent ad dotes. Et est simile quantum ad animam de visione, qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in secunda parte dictum est (2. 2. quæst. clxxv. art. 3. ad 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod ex illo verbo non ostenditur, quod claritas Christi non fuerit claritas gloriæ, sed quod non fuerit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondum erat immortale: sicut enim dispensative factum est ut in Christo gloria animæ non redundaret ad corpus; ita fieri potuit dispensative, ut redundaret quantum ad dotem claritatis, & non quantum ad dotem impassibilitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quia esset vera claritas gloriæ, sed quia erat quædam imago repræsentans illam gloriæ perfectionem, secundum quam corpus erit gloriosum.

Ad tertium dicendum, quod sicut claritas quæ erat in corpore Christi, repræsentabat futuram claritatem corporis ejus; ita claritas vestimentorum ejus designabat futuram claritatem Sanctorum, quæ superabitur a claritate Christi, sicut candor nivis superatur a splendore Solis. Unde Gregorius dicit XXXII. Moral. (cap. VII. a princ.) quod *vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernæ claritatis culmine Sancti omnes ei luce justitiæ fulgentes adhærebunt*. Vestium enim nomine justos, quos sibi adjunget, significat, secundum illud Isaiæ xlix. 18. *His omnibus velut ornamento vestieris*. Nubes autem lucida significat Spiritus sancti gloriam, vel virtutem paternam, ut Origenes dicit (hom. III. in Matth. inter med. & fi.) per quam Sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significare possit claritatem mundi innovati, quæ erit Sanctorum tabernaculum: unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

ARTICULUS III. 244

Utrum testes transfigurationis convenienter fuerint inducti.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non convenienter inducti fuerint testes transfigurationis. Unusquisque enim maxime potest perhibere testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria tempore transfigurationis Christi, nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis Angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse Angeli, quam homines.

2. Præterea. Testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem, & Helias non ibi vere affuerunt, sed imaginarie: dicit enim quædam Glossa (colligitur ex Lib. III. de mirabilibus S. Scripturæ cap. IX. & X. inter op. Aug.) super illud Luc. IX. *Erant autem Moyses, & Helias* &c. „Sciendum est (inquit) non corpora, vel animas Moysi, & Heliæ ibi apparuisse, sed in subjecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi, angelico ministerio hoc factum esse, ut Angeli eorum personas assumerent." Non ergo videtur quod fuerint convenientes testes.

3. Præterea. Act. X. 43. dicitur, quod Christo *omnes Prophetæ testimonium perhibent*. Ergo non soli Moyses, & Helias debuerunt adesse tamquam testes, sed etiam omnes Prophetæ.

4. Præterea. Gloria Christi omnibus Christifidelibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriæ desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum, & Jacobum, & Joannem in testimonium suæ transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

In contrarium est Evangelicæ Scripturæ auctoritas. (Matth. XVII. & Marci IX. & Lucæ IX.)

Respondeo dicendum, quod Christus transfigurari voluit, ut gloriam suam hominibus ostenderet, & ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est (art. 1. hu. qu.) Ad gloriam autem æternæ beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solum qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum præcesserunt. Unde, eo ad passionem properante, tam turbæ quæ sequebantur, quam quæ præcedebant, ei clamabant *Hosanna*, ut dicitur Matth. XXI. quasi

sa-

salutem ab eo petentes. Et ideo conveniens fuit ut de praecedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses, & Helias; & de sequentibus ipsum, scilicet Petrus, & Iacobus, & Ioannes, ut in ore duorum, vel trium testium staret hoc verbum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per suam transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quae ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non Angeli, sed homines ad hoc pro testibus inducuntur.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa dicitur esse sumpta ex Libro qui intitulatur *de mirabilibus Sacrae Scripturae*, qui non est liber authenticus, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossae non est standum. Dicit enim expresse Hieronymus super Matth. (in illud cap. XVII. *Et apparuerunt illis Moyses* &c.) „ Considerandum est, quod Scribis, & „ Pharisaeis de caelo signa poscentibus, „ dare noluit; hic vero, ut Apostolo„rum augeat fidem, dat signum de cae„lo, Helia inde descendente, quo con„scenderat, & Moyse ab inferis resur„gente. " Quod non est sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit; sed quod anima eius apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent. Helias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de caelo empyreo allato, sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. LVII. parum a princ.) Moyses, & Helias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est haec: *quia enim turbae dicebant, eum esse Heliam, vel Hieremiam, aut unum ex Prophetis, capita Prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum, & Domini*. Secunda ratio est, *quia Moyses legem dedit, Helias pro gloria Domini aemulator fuit: unde per hoc quod simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Iudaeorum accusantium Christum, tamquam transgressorem legis, & blasphemum, Dei sibi gloriam usurpantem*. Tertia ratio est, *ut ostendat se habere potestatem mortis, & vitae, & esse iudicem mortuorum, & vivorum, per hoc quod Moysen iam mortuum, & Heliam adhuc viventem secum ducit*: Quarta ratio est, quia, sicut Lucas dicit, *loquebantur cum eo de excessu, quem completurus erat in Hierusalem*, idest de passione, & morte sua. Et ideo ut super hoc discipulorum animos confirmaret, *inducit eos in medium, qui se morti exposuerunt pro Deo: nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Helias vero Regi Achab*. Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli sui *aemularentur Moysi mansuetudinem, & zelum Heliae*. Sextam rationem addit Hilarius (can. XVII. in Matth. a princ.) *ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, & per prophetas, inter quos fuit Helias praecipuus, esse praedicatum*.

Ad quartum dicendum, quod alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per maiores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut Chrysostomus dicit (loc. sup. cit.) *assumpsit tres tamquam potiores. Nam Petrus excellens fuit in dilectione*, quam habuit ad Christum, & iterum in potestate sibi commissa; *Ioannes vero in privilegio amoris, quo a Christo diligebatur propter suam virginitatem*, & iterum propter praerogativam evangelicae doctrinae; *Iacobus autem propter praerogativam martyrii*. Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant, aliis annuntiare ante resurrectionem, *ne*, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. XVII. *Nemini dixeritis* &c.) *& incredibile esset pro rei magnitudine, & post tantam gloriam apud rudes animos sequens crux scandalum faceret*: Vel etiam *ne totaliter impediretur a populo*. (hoc habet Remig. in Cat. D. Th.) & *ut cum essent Spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent*. (Hoc habet Hilar. loc. sup. cit.)

ARTICULUS IV. 245

Utrum convenienter auditum fuerit testimonium paternae vocis in transfiguratione.

In Cat. aur. Matth. XVII. *lect.* 2. *Marc.* IX *lect.* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter auditum fuerit testimonium paternae vocis (Matth. XVII. 5.) dicentis: *Hic est filius meus dilectus*. Quia, ut dicitur Iob. XXXIII. *semel loquitur Deus, & secundo idipsum non repetit*. Sed in baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quod hoc iterum protestaretur in transfiguratione.

2. Praeterea. In baptismo simul cum vo-

voce paterna affuit Spiritus sanctus in specie columbæ: quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse Patris protestatio.

3. Præterea. Christus docere incepit post baptismum; & tamen in baptismo vox Patris ad eum audiendum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

4. Præterea. Non debent aliquibus dici ea quæ ferre non possunt, secundum illud Ioan. XVI. 12. *Adhuc habeo vobis multa dicere, quæ non potestis portare modo*. Sed discipuli vocem Patris ferre non poterant: dicitur enim Matth. XVII. 6. quod *audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, & timuerunt valde*. Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

In contrarium est auctoritas evangelicæ Scripturæ (Matth. XVII. & Marci IX.)

Respondeo dicendum, quod adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad filium Dei naturalem. Quod quidem fit dupliciter: primo quidem fit per gratiam viæ, quæ est conformitas imperfecta; secundo per gloriam patriæ, quæ erit conformitas perfecta, secundum illud I. Ioan. III. 2. *Nunc filii Dei sumus, & nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Quia igitur gratiam per baptismum consequimur, in transfiguratione autem præmonstrata est claritas futuræ gloriæ, ideo tam in baptismo, quam in transfiguratione conveniens fuit manifestari naturalem Christi filiationem testimonio Patris; quia solus est perfecte conscius illius perfectæ generationis simul cum Filio, & Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum referendum est ad æternam Dei locutionem, qua Deus Pater Verbum unicum protulit sibi coæternum. Et tamen potest dici, quod licet idem corporali voce Deus protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis æternæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut in baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primæ regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis per hoc quod fuit ibi Filius incarnatus, apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ, & Pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione, quæ est sacramentum secundæ regenerationis, tota Trinitas apparuit, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in nube clara: quia sicut in baptismo dat innocentiam, quæ per simplicitatem columbæ designatur; ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ, & refrigerium ab omni malo, quæ designantur in nube lucida.

Ad tertium dicendum, quod Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero promittere verbo. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in baptismo.

Ad quartum dicendum, quod conveniens fuit discipulos voce paterna terreri, & prosterni, ut ostenderetur quod excellentia illius gloriæ quæ tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum, & facultatem mortalium, secundum illud Exodi XXXIII. 20. *Non videbit me homo, & vivet*. Et hoc est quod Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. XVII. *Audientes discipuli ceciderunt &c.*) quod *humana fragilitas conspectum maioris gloriæ ferre non sustinet*. Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum, eos in gloriam adducendo: quod significatur per hoc quod dixit eis: *Surgite, nolite timere*.

QUAESTIO XLVI.

De passione Christi,

in duodecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exitum Christi de mundo, & primo de passione eius; secundo de morte; Tertio de sepultura; quarto de descensu ad inferos.

Circa passionem occurrit triplex consideratio. Prima de ipsa passione; secunda de causa efficiente passionis; tertia de fructu passionis.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum.

Secundo, utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanæ.

Tertio, utrum ille modus fuerit convenientior.

Quarto, utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur.

Quin

Quinto de generalitate passionis eius.

Sexto, utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus.

Septimo, utrum tota anima eius pateretur.

Octavo, utrum passio eius impediverit gaudium fruitionis.

Nono de tempore passionis.

Decimo de loco.

Undecimo, utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi.

Duodecimo, utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

ARTICULUS I. 246

Utrum fuerit necessarium Christum pati pro liberatione humani generis.

III. dist. xx. *art.* 1. *quæst.* 3. *& art.* 4. *quæst.* 1. *& opusc.* III. *cap.* VII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi a Deo, secundum illud Isa. xlv. 21. *Numquid non ego* Dominus, *& non est ultra Deus absque me? Deus iustus, & salvans non est præter me.* In Deum autem non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiæ ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

2. Præterea. Necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propria voluntate est passus: dicitur enim Isa. LIII. 7. *Oblatus est, quia ipse voluit.* Non ergo necessarium fuit eum pati.

3. Præterea. Sicut in Psal. XXIV. 10 dicitur, *universæ viæ Domini misericordia, & veritas.* Sed non videtur necessarium quod pateretur ex parte misericordiæ divinæ, quæ sicut gratis dona tribuit, ita videtur quod gratis debita relaxet absque satisfactione: neque etiam ex parte divinæ iustitiæ, secundum quam homo æternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quod Christus pro liberatione hominum pateretur.

4. Præterea. Angelica natura est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium IV. cap. de div. Nom. (a princ. lect. 1.) Sed pro reparatione angelicæ naturæ, quæ peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quod nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

Sed contra est quod dicitur Ioan. III. 14. *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari Filium hominis; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam:* quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quod Christum oportuerit pati.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus docet in V. Metaph. (tex. 6.) necessarium multipliciter dicitur. Uno quidem modo quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere: & sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati neque ex parte Dei, neque ex parte hominis. Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori: quod quidem si sit causa efficiens, vel movens, facit necessitatem coactionis; utpote cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum: si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicetur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter (a) nisi tali fine præsupposito. Non ergo fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati, neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis: qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem ex parte nostra, qui per eius passionem liberati sumus, secundum illud Ioan. III. 14. *Oportet exaltari filium hominis; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Secundo ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis: & ad hoc pertinet quod dicitur Lucæ ult. 26. *Nonne oportuit Christum pati, & sic intrare in gloriam suam?* Tertio ex parte Dei, cuius definitionem circa passionem Christi prænuntiatam in Scripturis, & præfiguratam in observantia veteris Testamenti, oportebat impleri: & hoc est quod dicitur Luc. XXII. 22. *Filius hominis secundum quod definitum est, vadit:* & Luc. ult. 44. *Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi, & Prophetis, & Psalmis de me: quoniam sic scriptum est, & sic oporte-*

(a) *Ita cum mss., passim editi antiqui, & Nicolaius, Cod. Alcan,* nisi tali fine consupposito. *Al.* nisi tali præsupposito.

bat Christum pati, & resurgere a mortuis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

Ad tertium dicendum, quod hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit & misericordiæ, & iustitiæ eius. Iustitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis; & ita homo per iustitiam Christi liberatus est: misericordiæ vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 2.) Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, secundum illud Rom. III. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*: & hoc fuit abundantioris misericordiæ quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Ephes. II. 4. *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.*

Ad quartum dicendum, quod peccatum angeli non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supradictis in prima parte patet (quæst. LXIV. art. 2.)

ARTICULUS II. 247

Utrum fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quam per passionem Christi.

III. dist. XX. art. 4. quæst. 1. & opusc. 3. cap. XVII.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quam per passionem Christi. Dicit enim Dominus Ioan. XII. 24. *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*: ubi dicit Augustinus (tract. LI. in Ioan. cir. med.) quod „ seipsum granum dicebat. “ Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostræ liberationis non fecisset.

2. Præterea. Matth. XXVI. 42. Dominus dicit ad Patrem: *Pater mi, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi præteriri non poterat: unde & Hilarius dicit (can. XXXI. in Matth. ad fin.) *Ideo calix transire non potest, nisi illum bibat, quia reparari nisi ex eius passione non possumus.*

3. Præterea. Iustitia Dei exigebat ut homo a peccato liberaretur, Christo per passionem satisfaciente. Sed Christus suam iustitiam non potest præterire: dicitur enim II. ad Timoth. II. 13. *Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Seipsum autem negaret, si iustitiam suam negaret, cum ipse sit iustitia. Ergo videtur quod non fuerit possibile alio modo hominem liberari quam per passionem Christi.

4. Præterea. Fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui Patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quod non potuerit esse quin Christus pateretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. X. cir. princ.) *Istum modum quo nos per mediatorem Dei, & hominum hominem Christum Iesum Deus liberare dignatur, asserimus bonum, & divinæ congruum dignitati; verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati cuncta æqualiter subiacent.*

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici possibile, vel impossibile dupliciter: uno modo simpliciter, & absolute; alio modo ex suppositione. Simpliciter igitur, & absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi: quia *non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. I. 37. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei præscientiam falli, & eius voluntatem, seu dispositionem cassari, supposita præscientia, & præordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, vel hominem alio modo quam per eius passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quæ sunt præscita, & præordinata a Deo, ut in prima parte habitum est (quæst. XIV. art. 13.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur, supposita præscientia, & præordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum ut fructus humanæ salutis non sequeretur nisi Christo patiente.

Et similiter intelligendum est quod secundo obiicitur, *Si non potest hic calix transire, nisi bibam illum*, scilicet propter hoc quod tu ita disposuisti: unde subdit: *Fiat voluntas tua*.

Ad tertium dicendum, quod hæc etiam iustitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest salva iustitia culpam sine pœna dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem Principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum, & commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam; sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, & non iniuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat (Psal. l. 6.) *Tibi soli peccavi*; quasi dicat, Potes sine iniustitia mihi dimittere.

Ad quartum dicendum, quod fides humana, & etiam Scripturæ divinæ, quibus fides instruitur, innituntur præscientiæ, & præordinationi divinæ. Et ideo eadem ratio est de necessitate quæ provenit ex suppositione eorum, & de necessitate quæ provenit ex præscientia, & voluntate divina.

ARTICULUS III. 248

Utrum fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem humani generis quam per passionem Christi.

III. *dist.* XVIII. *art.* 6. *quæst.* 3. *cor.* & *dist.* X. *art.* 4. *quæst.* 2. & *quol.* IV. *art.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanæ quam per passionem Christi. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote a Deo mota, & regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cum ergo Deus potuerit hominem liberare sola propria voluntate, non videtur conveniens fuisse quod ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

2. Præterea. Ea quæ fiunt per naturam, convenientius fiunt quam ea quæ fiunt per violentiam: quia violentia est *quædam excisio, seu casus ab eo quod est secundum naturam*, ut dicitur in Lib. II. de cælo (tex. 18.) Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset ut Christus naturali morte moriendo hominem liberaret, quam quod pateretur.

3. Præterea. Convenientissimum videtur quod ille qui violenter, & iniuste detinet aliquid, per superioris potentiam spolietur: unde Isa. LII. 3. dicitur: *Gratis venundati estis, & sine argento redimemini*. Sed diabolus nullum ius in homine habebat, quem per fraudem deceperat, & per quamdam violentiam servituti subiectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quod Christus diabolum per solam potentiam spoliaret absque sua passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. x. cir princ.) *Sanandæ nostræ miseriæ convenientior modus alius non fuit quam per Christi passionem*.

Respondeo dicendum, quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quæ sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia præter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat; & per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanæ salutis consistit: unde Apostolus dicit Rom. v. 8. *Commendat suam caritatem Deus in nobis: quoniam cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Secundo quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, iustitiæ, & ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quæ sunt necessariæ ad humanam salutem: unde dicitur I. Pet. II. 21. *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius*. Tertio quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem, & gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur (quæst. XLVIII.) Quarto quia per hoc est homini inducta maior necessitas se immunem a peccato conservandi, qui se sanguine Christi redemptum cogitat a peccato, secundum illud I. Corinth. VI. 20.

20. *Empti enim estis pretio magno: glorificate, & portate Deum in corpore vestro.* Quinto quia hoc ad maiorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat, & deceptus a diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vinceret; & sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Unde dicitur I. ad Corinth. xv. 57. *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum.* Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur quam per solam Dei voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod natura etiam, ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum, & idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit (hab. expres. ex Athanas. in Lib. de incarnat. Verbi, & eius adventu corporali cir. med.) *Christus non sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed etsi ægrotavisset corpus eius, & in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus.* (a) *Sed etsi absque morbo aliquo corpus alicubi seorsum deposuisset, ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione differenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam?*

Ad tertium dicendum, quod licet diabolus iniuste invaserit hominem; tamen homo propter peccatum iuste erat sub servitute diaboli derelictus a Deo. Et ideo conveniens fuit ut per iustitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens *ad vincendam superbiam diaboli, qui est desertor iustitiæ, & amator potentiæ, ut Christus diabolum vinceret, & hominem liberaret, non per solam potentiam Deitatis, sed etiam per iustitiam, & humilitatem passionis*, ut Augustinus dicit XIII. de Trinitate (cap. XIII. XIV. & XV.)

ARTICULUS IV.

Utrum Christus pati debuerit in cruce.

III. dist. XX. *art.* 4. *quæst.* 2. *ad* 1. & IV. *cont. cap.* lv. *ad* 17. & 18. & II. *quol. quæst.* 1. *art.* 2. & *opusc.* II. *cap.* CCXXXVI.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in figura Christi præcesserunt omnia sacrificia veteris Testamenti, in quibus animalia gladio necabantur, & postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio, vel igne.

2. Præterea. Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. xx.) quod Christus non debuerit assumere (a) detractabiles passiones. Sed mors crucis videtur fuisse maxime detractabilis, & ignominiosa: unde dicitur Sap. II. 20. *Morte turpissima condemnemus eum.* Ergo videtur quod Christus non debuerit pati mortem crucis.

3. Præterea. De Christo dicitur: *Benedictus, qui venit in nomine Domini*, ut patet Matth. XXI. 9. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundum illud Deuter. XXI. 23. *Maledictus est a Deo qui pendet in ligno.* Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum crucifigi.

Sed contra est quod dicitur Philip. II. 8. *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.*

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis.

Primo quidem propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXV.) *Sapientia Dei hominem ad exemplum, quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam, ea quæ non sunt metuenda, non metuere. Sunt autem homines qui quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere execrabilius, & formidabilius.*

Secun-

(a) *Ita cum potioribus mss. editi passim. Al.* Sed & si absque morte corpus &c. *perperam.* (b) *Ita communiter. Edit. Rom.* detectabiles, *&* *infra* detestabilis: *item in solutione* detect.a b lis.

Secundo quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod contra mandatum Dei pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus ad satisfaciendum pro illo peccato seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat: secundum illud Psal. LXVIII. 5. *Quae non rapui, tunc exsolvebam*. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de passione (implic. serm. CI. de temp. ante med.) *Contempsit Adam praeceptum, accipiens ex arbore pomum; sed quicquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit*.

Tertia ratio est, quia, ut Chrysostomus dicit in sermone de passione (seu hom. de cruce, & latrone aliquant. a princ.) *in excelso ligno, & non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed & ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata*. Et super illud Ioan. III. *Oportet exaltari filium hominis*, dicit Theophylactus (& Athanas. Lib. de passione & cruce Domini a med.) „ Exaltari audiens, suspensionem intelli„ gas in altum, ut sanctificaret aerem, „ qui sanctificaverat terram ambulando „ in ea. "

Quarta ratio est, quia per hoc quod in alto moritur, ascensum nobis parat in caelum, ut Chrysostomus dicit (Id hab. expres. Athanas. loc. cit. art. praec. ad 2.) Et inde est quod ipse dicit Ioan. XII. 32. *Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*.

Quinta ratio est, quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregor. Nyssen. dicit (serm. I. de resurrect. vers. fi. & Damasc. L. IV. orth. Fid. cap. XII. cir. med. & August. epist. CXL al. CXX. cap. XXVI.) quod *figura crucis a medio (a) contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem, & providentiam eius qui in ea pependit, ubique diffusam*. Chrysostomus etiam dicit, (hoc etiam hab. Athan. loc. cit. ar. praec. ad 2.) quod in cruce *expansis manibus moritur, ut altera manu veterem populum, altera eos qui ex gentibus sunt, trahat*.

Sexta ratio est, quia per hoc genus mortis diversae virtutes designantur. Unde Augustinus dicit in Lib. de gratia veteris, & novi Testamenti: (scilicet epist. CXL. al. CXX. cap. XXVI. a med.) *Non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis, & altitudinis, & longitudinis, & profunditatis, de quibus Apostolus loquitur, magister existeret. Nam latitudo, quae est in eo ligno, quod transversum desuper figitur, hoc ad bona opera pertinet: quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est: ibi enim quodammodo statur, idest persistitur, & perseveratur; quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quae ab illa quae transversum figitur, sursum versus relinquitur, hoc est ad caput crucifixi: quia bene sperantium superna expectatio est. Iam vero illud ex ligno, quod fixum occultatur, unde totum illud exurgit, profunditatem significat gratuitae gratiae*. Et, sicut Augustinus super Ioan. (tract. CXIX. parum a princ.) dicit, *lignum, in quo fixa erant membra patientis, etiam cathedra fuit magistri docentis*.

Septima ratio est, quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit in sermone de passione (hab. aliquid serm. CI. de temp. ante med.) *de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Aegypto Dei populo recedente, Moyses mare virga divisit, & Pharaonem prostravit, & populum Dei redemit; idem Moyses lignum in aquam misit, & amaram aquam in dulcedinem commutavit; & lignea virga de spirituali petra salutaris unda profertur; & ut Amalech vinceretur, circa virgam Moyses expansis manibus extenditur; & lex Dei arcae Testamenti creditur ligneae, ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exodi XXVI. & quantum ad hoc veritas respondet figurae; non autem oportet quod quantum ad omnia: quia iam non esset similitudo, sed veritas, ut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXVI. in fi.) Specialiter tamen, ut Chrysostomus dicit (id etiam hab. Athan. loc. cit. art. praec. ad 2.) *non caput ei amputatur, ut Ioanni; neque sectus est, ut Isaias; ut corpus integrum, & indivisibile morti servet, & non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere*. Loco autem materialis ignis fuit in holocausto Christi ignis caritatis.

Ad secundum dicendum, quod Christus detractibiles passiones assumere renuit, quae pertinebant ad defectum scientiae,

(a) *Ita cum mss. editi passim. Al. tractu, quod vult Garcia.*

tiæ, vel gratiæ; aut etiam virtutis; non autem illas quæ pertinent ad iniuriam ab exteriori illatam; quinimmo, ut dicitur Hebr. XII. 2. *sustinuit crucem, confusione contempta*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIV. contra Faustum (cap. VI.) peccatum maledictum est, & per consequens mors, & mortalitas ex peccato proveniens. Caro autem Christi mortalis fuit, similitudinem habens carnis peccati: & propter hoc Moyses eam nominat maledictum; sicut & Apostolus nominat eam peccatum, dicens II. ad Corinth. V. 21. *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, scilicet propter pœnam peccati. Nec ideo maior invidia est, quia dixit: *Maledictus est a Deo: nisi enim Deus peccatum odisset, & mortem nostram, non ad eam suscipiendam, atque tollendam Filium suum mitteret. Confitere ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis*. Unde ad Galat. III. 13. dicitur: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*.

ARTICULUS V. 250

Utrum Christus omnes passiones sustinuerit.

Inf. quæst. XLVIII. art. 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilar. X. de Trinit. (aliquant. a princ.) *Unigenitus Dei ad peragendum mortis suæ sacramentum, consummasse se omne humanarum genus passionum testatur, cum inclinato capite emisit spiritum*. Videtur ergo quod omnes passiones humanas sustinuerit.

2. Præterea. Isa. LII. 13. dicitur: *Ecce intelliget servus meus, & exaltabitur, & elevabitur, & sublimis erit valde; sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus eius, & forma eius inter filios hominum*. Sed Christus est exaltatus, secundum hoc quod habuit omnem gratiam, & omnem scientiam, pro quo super eum multi admirantes obstupuerunt. Ergo videtur quod inglorius fuerit, sustinendo omnem passionem humanam.

3. Præterea. Passio Christi ordinata est ad liberationem hominis a peccato, ut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) Sed Christus venit liberare homines ab omni genere peccatorum. Ergo debuit pati omne genus passionum.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIX. 32. quod *milites primi quidem fregerunt crura, & alterius, qui crucifixus est cum eo; ad Iesum autem cum venissent, non fregerunt eius crura*. Non ergo passus est omnem humanam passionem.

Respondeo dicendum, quod passiones humanæ possunt considerari dupliciter. Uno modo quantum ad speciem; & sic non oportuit Christum pati omnem passionem: quia multæ passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne, & submersio in aqua: loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis, quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt ægritudines corporales, non decuit eum pati, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 4.) Sed secundum genus passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo ex parte hominum, a quibus passus est. Passus est enim aliquid & a Gentilibus, & a Iudæis, & a masculis, & a feminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam & a principibus, & a ministris eorum, & a popularibus, secundum illud Psal. II. 1. *Quare fremuerunt gentes, & populi meditati sunt inania? Astiterunt Reges terræ, & principes convenerunt in unum adversus Dominum, & adversus Christum eius*. Passus est etiam a familiaribus & notis; sicut patet de Iuda eum prodente, & Petro ipsum negante. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum prolatas; in honore, & gloria per irrisiones, & contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, tædium, & timorem; in corpore per vulnera, & flagella. Tertio potest considerari quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam, in manibus, & pedibus fixionem clavorum, in facie alapas, & sputa, & in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum: secundum tactum quidem, flagellatus, & clavis confixus; secundum gustum, felle, & aceto potatus; secundum olfactum, in loco fætido cadaverum mortuorum, qui dicitur calvariæ, appensus patibulo, secundum auditum, lacessitus vocibus bla-

blaſphemantium; & irridentium; ſecundum viſum, videns matrem, & diſcipulum quem diligebat, flentes.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Hilarii eſt intelligendum quantum ad omnia genera paſſionum, non autem quantum ad omnes ſpecies.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo ibi attenditur, non quantum ad numerum paſſionum, & gratiarum, ſed quantum ad magnitudinem utriuſque; quia ſicut ſublimatus eſt in donis gratiarum ſuper alios; ita deiectus eſt infra alios per ignominiam paſſionum.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum ſufficientiam una minima paſſio Chriſti ſuffeciſſet ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis; ſed ſecundum convenientiam ſufficiens fuit quod pateretur omnia genera paſſionum, ſicut iam dictum eſt (in cor. ar.)

ARTICULUS VI. 251

Utrum dolor paſſionis Chriſti fuerit maior omnibus doloribus.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod dolor paſſionis Chriſti non fuerit maior omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur ſecundum gravitatem, & diuturnitatem paſſionis. Sed quidam Martyres graviores paſſiones, & diuturniores ſuſtinuerunt quam Chriſtus; ſicut patet de Laurentio, qui eſt aſſatus in craticula; & de Vincentio, cuius carnes ſunt ungulis ferreis laceratæ. Ergo videtur quod dolor Chriſti patientis non fuerit maximus.

2. Præterea. Virtus mentis eſt mitigativa doloris, intantum quod Stoici poſuerunt, triſtitiam in animum ſapientis non cadere; & Ariſtot. poſuit (Lib. II. Ethic. cap. II. VI. VII. & IX) quod virtus moralis medium tenet in paſſionibus. Sed in Chriſto fuit perfectiſſima virtus mentis. Ergo videtur quod in Chriſto non fuerit maximus dolor.

3. Præterea. Quanto aliquod patiens eſt magis ſenſibile, tanto maior ſequitur dolor paſſionis. Sed anima eſt ſenſibilior quam corpus, cum corpus ſentiat ex anima: Adam etiam in ſtatu innocentiæ videtur corpus ſenſibilius habuiſſe quam Chriſtus, qui aſſumpſit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quod dolor animæ patientis in purgatorio, vel in inferno, vel etiam dolor Adæ, ſi paſſus fuiſſet, maior fuiſſet quam dolor paſſionis Chriſti.

4. Præterea. Maioris boni amiſſio cauſat maiorem dolorem. Sed peccator peccando amittit maius bonum quam Chriſtus patiendo, quia vita gratiæ eſt melior quam vita naturæ: Chriſtus etiam, qui amiſit vitam poſt triduum reſurrecturus, minus aliquid amiſiſſe videtur quam illi qui amittunt vitam permanſuri in morte. Ergo videtur quod dolor Chriſti non fuerit maximus dolorum.

5. Præterea. Innocentia patientis diminuit dolorem paſſionis. Sed Chriſtus innocenter eſt paſſus, ſecundum illud Hierem. XI. 19. *Ego autem quaſi agnus manſuetus, qui portatur ad victimam*. Ergo videtur quod dolor paſſionis Chriſti non fuerit maximus.

6. Præterea. In his quæ Chriſti ſunt, nihil fuit ſuperfluum. Sed minimus dolor Chriſti ſuffeciſſet ad finem ſalutis humanæ: habuiſſet enim infinitam virtutem ex perſona divina. Ergo ſuperfluum fuiſſet aſſumere maximum dolorum.

Sed contra eſt quod Thren. I. 12. dicitur ex perſona Chriſti: *Attendite, & videte, ſi eſt dolor ſicut dolor meus.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, cum de defectibus aſſumptis a Chriſto ageretur, (quæſt. XV. art. 5. & 6.) in Chriſto patiente fuit verus dolor, & ſenſibilis, qui cauſatur ex corporali nocivo, & dolor interior, qui cauſatur ex apprehenſione alicuius nocumenti, qui triſtitia dicitur.

Uterque autem dolor in Chriſto fuit maximus inter dolores præſentis vitæ. Quod quidem contigit propter quatuor.

Primo quidem propter cauſas doloris. Nam doloris ſenſibilis cauſa fuit læſio corporalis; quæ acerbitatem habuit, tum propter generalitatem paſſionis, de qua dictum eſt (art. præc. & quæſt. XV.) tum etiam ex genere paſſionis: quia mors confixorum in cruce eſt acerbiſſima, quia configuntur in locis nervoſis, & maxime ſenſibilibus, ſcilicet in manibus, & pedibus; & ipſum pondus corporis pendentis continue auget dolorem; & cum hoc etiam eſt doloris diuturnitas, quia non ſtatim moriuntur, ſicut hi qui gladio interficiuntur. Doloris autem interioris cauſa fuit, primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus ſatisfaciebat patiendo, unde ea quaſi ſibi adſcribit, dicens in Pſal. XXI. 2. *Verba delictorum meorum:* ſecundo ſpeciali-

cialiter casus Iudaeorum, & aliorum in eius morte delinquentium, & praecipue discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione: tertio etiam amissio vitae corporalis, quae naturaliter est horribilis humanae naturae.

Secundo potest magnitudo doloris eius considerari ex perceptibilitate patientis secundum animam, & secundum corpus. Nam & secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus eius fuerit formatum miraculose operatione Spiritus sancti; sicut & alia quae per miracula facta sunt, fuerunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit (hom. XXI. in Ioan. a med.) de vino, in quod Christus aquam convertit in nuptiis: & ideo in eo maxime viguit sensus tactus, ex cuius perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiae.

Tertio magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris, & tristitiae puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, & etiam dolor exterior ex aliqua consideratione rationis, per quandam derivationem, seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores: quod in Christo patiente non fuit: quia *unicuique virium permisit agere quod est sibi proprium*, sicut Damascenus dicit (Lib. III. orth. Fid. cap. XV. a med.)

Quarto potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa, & dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato: & ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quae esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur.

Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuerit maximus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex uno tantum praedictorum, scilicet ex laesione corporali, quae est causa sensibilis doloris; sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est (in cor. ar.)

Ad secundum dicendum, quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, & aliter exteriorem dolorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo, sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secunda parte habitum est (1. 11. quaest. lxiv. ar. 1. & 2.) non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant, quod nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quod totaliter a ratione discordaret, & per consequens quod totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat in XIV. de civit. Dei (cap. IX. cir. med.) quando scilicet procedit ex sancto amore; utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis, vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud Apost. II. ad Cor. VII. 10. *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*. Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam, maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam; diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores: quod in Christo non fuit, ut dictum est (in corp. & quaest. praec. ar. 2.)

Ad tertium dicendum, quod dolor animae separatae patientis pertinet ad statum futurae damnationis, quae excedit omne malum huius vitae, sicut Sanctorum gloria excedit omne bonum praesentis vitae. Unde cum dicimus, Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animae separatae. Corpus autem Adae pati non poterat, nisi peccaret; & sic fieret mortale, & passibile, & minus doleret patiens quam corpus Christi, propter rationes praedictas. Ex quibus etiam apparet quod etiamsi per impossibile ponatur quod Adam in statu innocentiae passus fuisset, minor fuisset dolor eius quam Christi.

Ad quartum dicendum, quod Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam pro peccatis omnium aliorum: qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuscumque contriti: tum quia ex maiori sapientia, & caritate processit, ex quibus dolor contritionis augetur: tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit, secundum illud Isa LIII. 4. *Vere dolores nostros ipse tulit*. Vita autem corporalis Christi fuit tantae dignitatis, & praecipue propter Divinitatem unitam, quod de eius amis-

sione

ſione etiam ad horam magis eſſet dolendum quam de amiſſione vitæ alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde & Philoſopus dicit III. Ethic. (cap. IX. cir. med.) quod virtuoſus tanto plus diligit vitam ſuam, quanto ſcit eam eſſe meliorem; & tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et ſimiliter Chriſtus vitam ſuam maxime dilectam expoſuit propter bonum caritatis, ſecundum illud Hierem. XII. 7. *Dedi dilectam animam meam in manus inimicorum eius*.

Ad quintum dicendum, quod innocentia patientis minuit dolorem paſſionis quantum ad numerum: quia cum nocens patitur, dolet non ſolum de pœna, ſed etiam de culpa; innocens autem ſolum de pœna: qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, inquantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum: unde etiam & alii magis ſunt reprehenſibiles, ſi ei non compatiuntur, ſecundum illud Iſa. LVII. 1. *Iuſtus autem perit, & non eſt qui recogitet in corde ſuo*.

Ad ſextum dicendum, quod Chriſtus voluit genus humanum a peccatis liberare non ſola poteſtate, ſed etiam iuſtitia. Eo ideo non ſolum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex Divinitate unita, ſed etiam quantum dolor eius ſufficeret ſecundum humanam naturam ad tantam ſatisfactionem.

ARTICULUS VII. 252

Utrum Chriſtus paſſus fuerit ſecundum totam animam.

III. diſt. XV. *quæſt.* II. *ar.* I. *quæſt.* 3. *& art.* 3. *quæſt.* 2. *& veri. quæſt.* XXVI. *ar.* 3. *ad* I. *& ar.* 8. *&* 9. *& quol.* VII. *ar.* 5. *& opuſ.* III. *cap.* CCXXXII.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non fuerit paſſus ſecundum totam animam. Anima enim patitur patiente corpore per accidens, inquantum eſt corporis actus. Sed anima non eſt actus corporis ſecundum quamlibet partem eius: nam intellectus nullius corporis actus eſt, ut dicitur in III. de Anima (tex. 6. & 12.) Ergo videtur quod Chriſtus non fuerit paſſus ſecundum totam animam.

2 Præterea. Quælibet potentia animæ patitur a ſuo obiecto. Sed ſuperioris partis rationis obiectum ſunt rationes æternæ, *quibus inſpiciendis, & conſulendis intendit*, ut Auguſtinus dicit XII. de Trinit. (cap. VII. in fi.) Ex rationibus autem æternis nullum potuit Chriſtus pati nocumentum, cum in nullo ei contrarientur. Ergo videtur quod non fuerit paſſus ſecundum totam animam.

3. Præterea. Quando paſſio ſenſibilis uſque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa paſſio: quæ in Chriſto non fuit, ſed ſolum *propaſſio*, ut Hieronymus dicit (ſup. illud Matth. XXVI. *Cœpit contriſtari*:) unde & Dionyſius dicit in epiſt. ad Ioannem Evangeliſtam (X. cir. med.) quod *paſſiones ſibi illatas patiebatur ſecundum iudicare ſolum*. Non ergo videtur quod Chriſtus ſecundum totam animam pateretur.

4. Præterea. Paſſio dolorem cauſat. Sed in intellectu ſpeculativo non eſt dolor: quia *delectationi quæ eſt ab eo quod eſt conſiderare, nulla triſtitia opponitur*, ut Philoſopus dicit in I. Topic. (cap. XIII. loco 2.) Ergo videtur quod Chriſtus non pateretur ſecundum totam animam.

Sed contra eſt quod in Pſ. LXXXVII. 4. dicitur ex perſona Chriſti: *Repleta eſt malis anima mea*: Gloſſa (interl. Auguſt.) „ non vitiis, ſed doloribus, quibus anima carni compatitur, vel *malis*, ſcilicet pereuntis populi, compatiendo.“ Non autem fuiſſet anima eius his malis repleta, ſi non ſecundum totam animam paſſus eſſet. Ergo Chriſtus eſt ſecundum totam animam paſſus.

Reſpondeo dicendum, quod totum dicitur reſpectu partium. Partes autem animæ dicuntur potentiæ eius. Sic ergo dicitur anima tota pati, inquantum patitur ſecundum ſuam eſſentiam, vel inquantum ſecundum omnes ſuas potentias patitur. Sed conſiderandum eſt, quod aliqua potentia animæ poteſt pati dupliciter: uno modo paſſione propria; quæ quidem eſt, ſecundum quod patitur a ſuo obiecto, ſicut ſi viſus patiatur ex ſuperabundanti viſibili: alio modo aliqua potentia patitur paſſione ſubiecti, ſuper quod fundatur; ſicut viſus patitur patiente ſenſu tactus in oculo, ſuper quem fundatur viſus, puta cum oculus pungitur, aut etiam diſtemperatur per calorem.

Sic igitur dicendum eſt, quod ſi intelligamus totam animam ratione ſuæ eſſentiæ, ſic manifeſtum eſt totam animam Chriſti paſſam eſſe. Nam tota eſſentia animæ coniungitur corpori, ita quod

quod tota est in toto, & tota in qualibet parte eius. Et ideo, corpore patiente, & disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias eius, sic loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animæ, quæ circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supradictis patet (ar. præc.) sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis, & gaudii: secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subiecti, sic omnes potentiæ animæ Christi patiebantur: omnes enim potentiæ animæ radicantur in essentia eius, ad quam pervenit passio, passo corpore, cuius est actus.

Ad primum ergo dicendum, quod licet intellectus, secundum quod est potentia quædam, non sit corporis actus; essentia tamen animæ est corporis actus, in qua radicatur potentia intellectiva, ut in prima parte habitum est (quæst. LXXVII. ar. 6. & 8.)

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de passione quæ est ex parte proprii obiecti, secundum quam superior ratio in Christo passa non fuit.

Ad tertium dicendum, quod dolor tunc dicitur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivæ partis pertingit usque ad immutandum rationem a rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur passionem, & non habeat liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivæ partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subiecti, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non potest habere dolorem, vel tristitiam ex parte sui obiecti, quod est verum absolute consideratum, quod est perfectio eius; potest tamen ad ipsum pertingere dolor, vel causa doloris per modum iam dictum (in corp. art.)

ARTICULUS VIII. 253

Utrum tota anima Christi in passione frueretur fruitione beata.

III. dist. XV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. *& ver. quæst.* X. *art.* II. *ad* 3. *& quæst.* XXVI. *art.* 9. *&* 10. *& quol.* I. *quæst.* II. *art.* 2. *co. & op.* II. *cap.* CCXXXVIII. *&* CCXXXIX.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod anima Christi in articulo illius passionis non tota frueretur fruitione beata. Impossibile est enim simul dolere, & gaudere, cum dolor, & gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est (art. præc.) Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

2. Præterea. Philosophus dicit in VII. Ethic. (implic. cap. ult.) quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque; & e converso. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est (art. 6. hu. q.) & similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in principio secundæ partis habitum est (1. 2. quæst. IV.) Non ergo potuit esse quod anima Christi tota simul pateretur, & frueretur.

3. Præterea. Fruitio beata est secundum cognitionem, & amorem divinorum, ut patet per Augustinum in I. de doctrina christi. (cap. IV. & X.) Sed non omnes vires animæ attingunt ad cognoscendum, & amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XV. a med.) quod *Divinitas Christi permisit carni agere, & pati quæ propria*. Ergo pari ratione, cum proprium esset animæ Christi, inquantum erat beata, quod frueretur, passio eius fruitionem non impediebat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est prius (art. præc.) tota anima potest intelligi & secundum essentiam, & secundum omnes eius potentias.

Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subiectum superioris partis animæ, cuius est frui Divinitate; ut sicut passio ratione essentiæ attribuitur superiori parti animæ, ita e converso fruitio ratione superioris partis animæ attribuatur

tur essentiae. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum eius, sic non tota anima fruebatur: nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cuiuslibet partis animae; nec per redundantiam gloriae, quia dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae impediebatur circa id quod est sibi proprium per inferiorem, consequens est quod superior pars animae perfecte fruebatur Christo patiente.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem. Nihil autem prohibet, contraria eidem inesse non secundum idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum; dolor autem passionis secundum subiectum. Ad essentiam vero animae pertinet dolor passionis ex parte corporis, cuius est forma; gaudium vero fruitionis ex parte potentiae, cui subiicitur.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantiae, quae naturaliter fit ab una potentia animae in aliam; sed hoc in Christo non fuit, ut sup. dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de totalitate animae quantum ad eius potentias.

ARTICULUS IX. 254

Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus.

Inf. art. 10. *cor.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit convenienti tempore passus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis: unde & Apostolus dicit I. ad Cor. v. 7. *Pascha nostrum immolatus est Christus:* Sed agnus paschalis immolabatur quartadecima die ad vesperam, ut dicitur Exodi XII. Ergo videtur quod Christus tunc debuerit pati: quod patet esse falsum: nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundum illud Mar. XIV. 12. *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant*; sequenti autem die passus fuit.

2. Praeterea. Passio Christi dicitur eius exaltatio, secundum illud Ioan. III. 14. *Oportet exaltari filium hominis.* Ipse autem Christus dicitur Sol iustitiae, ut patet Malach. ult. Ergo videtur, quod debuerit pati hora sexta, quando Sol est in sua maxima exaltatione: cuius contrarium videtur per id quod dicitur Mar. XV. 25 *Erat autem hora tertia, & crucifixerunt eum.*

3. Praeterea. Sicut Sol in hora sexta maxime exaltatur quolibet die, ita in solstitio aestivali maxime exaltatur quolibet anno. Debuit ergo magis pati circa tempus solstitii aestivalis quam circa tempus aequinoctii vernalis.

4. Praeterea. Per praesentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundum illud Ioan. IX. 5. *Quamdiu sum in mundo, lux sum mundi.* Conveniens igitur fuisset humanae saluti, ut diutius in hoc mundo vixisset, ita quod non pateretur in iuvenili aetate, sed magis in senili.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII. 1. *Sciens Iesus quia venit hora eius, ut transeat de hoc mundo ad Patrem*: & Ioan. II. 4. dicit: *Nondum venit hora mea*: ubi dicit Augustinus (tract. VIII. in Ioan. ad fi.) „ Ubi tantum fecit, quantum sufficere iudicavit, venit hora eius non necessitatis, sed voluntatis. " Convenienti igitur tempore passus est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. q.) passio Christi subiecta erat eius voluntati. Voluntas autem eius regebatur divina sapientia, quae omnia convenienter, & suaviter disponit, ut dicitur Sap. VIII. Et ideo dicendum est, quod convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde Augustinus (alius Auctor) in Lib. quaestionum veter. & novi Testam. (quaest. lv. in princ.) dicit: *Omnia propriis locis, & temporibus gessit Salvator.*

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, Christum fuisse passum quartadecima Luna, quando Iudaei Pascha immolabant: unde & Ioan. XVIII. 28. dicitur, quod Iudaei *non introierunt in praetorium Pilati* ipso die passionis, *ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha:* ubi Chrysostomus dicit, (hom. lxxxII. in Ioan. a med.) quod „ tunc Iudaei faciebant Pascha; ipse vero ante unam diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextae feriae, quando vetus Pascha fiebat. " Cui videtur consonare quod dicitur Ioan. XIII.

quod *ante diem festum Paschae Christus, facta coena, pedes discipulorum lavit*.

Sed contra hoc videtur esse, quod dicitur Matth. XXVI. 17. quod *prima die azymorum accesserunt discipuli ad Iesum, dicentes: Ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Ex quo patet quod „ cum primus dies azymorum dicatur quartusdecimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur, & Luna plenissima est, “ ut Hieronymus dicit, (sup. illud Matth. XXVI. *Prima die azymorum accesserunt &c.*) constat quartadecima Luna Christum coenam fecisse, & quintadecima eum esse passum. Et hoc expressius manifestatur per id quod dicitur Marci XIV. 12. *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant &c.* & Lucae XXII. 7. *Venit dies azymorum, in quo necesse erat occidi Pascha*.

Et ideo quidam dicunt, quod Christus die convenienti, idest quartadecima luna, Pascha cum discipulis suis manducavit, „ demonstrans quod usque ad ultimum diem non erat contrarius legi, “ ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. lxxxii. a princ.) sed Iudaei occupati circa procurationem mortis Christi, contra legem, celebrationem Paschae in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur, quod in die passionis Christi noluerunt intrare praetorium, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha.

Sed nec istud videtur esse consonum verbis Marci dicentis: *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant*. Simul ergo Christus, & Iudaei vetus Pascha celebraverunt. Et, sicut Beda dicit super Marc. (cap. XLIII. secundum eius ordinem,) *licet Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die*, hoc est quintadecima Luna; *tamen nocte, qua agnus immolabatur, corporis, sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda, & a Iudaeis tentus, ac ligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suae, sacravit exordium*. Cum autem dicitur Ioan. XIII. *Ante diem festum Paschae*, intelligitur hoc fuisse quartadecima Luna, quod tunc evenit quinta feria: nam Luna existente quintadecima, erat dies solemnissimus Paschae apud Iudaeos: & sic eumdem diem, quem Ioannes nominat *ante diem festum Paschae*, propter distinctionem naturalem dierum, Matthaeus nominat primum diem azymorum: quia secundum ritum Iudaicae festivitatis solemnitas incipiebat a vespera praecedentis diei. Quod autem dicitur, eos comesturos esse Pascha in quintadecima Luna, intelligendum est, quod ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decimaquarta Luna; sed dicitur cibus paschalis, idest azymi panes, quos oportebat comedi a mundis. Unde Chrysostomus ibidem (a med.) aliam expositionem ponit, quod Pascha potest accipi pro toto festo Iudaeorum, quod septem diebus agebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro III. de cons. Evang. (cap. XIII.) *hora erat quasi sexta, cum traditus est Dominus crucifigendus a Pilato*, ut Ioan. dicit: *non enim erat plene sexta, sed quasi sexta, idest peracta quinta, & aliquid etiam de sexta esse coeperat, donec completa sexta, Christo pendente in cruce, tenebrae fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia, cum clamaverunt Iudaei, ut Dominus crucifigeretur: & veracissime demonstratur, tunc eos crucifixisse, quando clamaverunt. Ergo ne quisquam cogitationem tanti criminis averjus a Iudaeis in milites converteret*, Erat, *inquit*, hora tertia, & crucifixerunt eum, *ut illi eum potius crucifixisse inveniantur qui hora tertia ut crucifigeretur clamaverunt. Quamquam non desunt qui Parasceven, quam Ioannes commemorat dicens*, Erat Parasceve hora quasi sexta, *horam diei tertiam velint intelligi. Parasceve quippe interpretatur praeparatio. Verum autem Pascha, quod in passione Domini celebratur, incepit praeparari ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes sacerdotum dixerunt*: Reus est mortis. *Ab illa ergo noctis hora usque ad Christi crucifixionem, occurrit hora Parasceves sexta, secundum Ioannem, & hora diei tertia secundum Marcum*.

Quidam tamen dicunt, quod haec diversitas ex peccato scriptoris apud Graecos contigit: nam figurae, quibus tria, & sex repraesentantur, satis sunt propinquae apud eos.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in Lib. de quaestionibus vet. & novi Testam. (quaest. lv. inter op. Aug.) *tunc voluit Dominus passione sua mundum redimere, & reformare, quando eum creaverat, idest in aequinoctio, unde mundus initium cepit, & dies super noctem increvit; quia per passionem Salvatoris a tenebris ad lucem perducimur*. Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus aestati comparatur Matth. XXIV. 32. ubi dici-

dicitur: *Cum ramus eius iam tener fuerit, & folia nata, scitis quia prope est aestas; ita & vos, cum videritis haec omnia, scitote quia prope est, & in ianuis*: & tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

Ad quartum dicendum, quod Christus in iuvenili aetate pati voluit, propter tria. Primo quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit, quando erat in perfectissimo statu. Secundo quia non conveniebat, ut in eo appareret naturae diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est (quaest. xiv. art. 4.) Tertio ut in iuvenili aetate moriens, & resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus praemonstraret: unde dicitur Ephes. iv. 13. *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, & agnitionis Filii Dei in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*.

ARTICULUS X. 255

Utrum Christus fuerit convenienti loco passus.

Sup. quaest. xxxv. *art.* 7. *ad* 1. *& inf. quaest.* lxxxiii. *art.* 3. *ad* 1. *& opusc.* lx. *cap.* xviii.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundum carnem humanam: quae quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, & nata in Bethlehem. Ergo videtur quod non in Hierusalem, sed in Nazareth, vel in Bethlehem pati debuerit.

2. Praeterea. Veritas debet respondere figurae. Sed passio Christi figurabatur per sacrificia veteris legis: huiusmodi autem sacrificia offerebantur in templo. Ergo videtur quod & Christus in templo pati debuerit, & non extra portam civitatis.

3. Praeterea. Medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adae: Adam autem non fuit sepultus in Hierusalem, sed in Hebron: dicitur enim Iosue xiv. 15. *Nomen Hebron ante vocabatur Chariath-Arbe, Adam (a) maximus ibi inter Enacim situs est*. Ergo videtur quod Christus in Hebron, & non in Hierusalem pati debuerit.

Sed contra est quod dicitur Luc. xiii. 33. *Non capit Prophetam perire extra Hierusalem*. Sed Christus fuit Propheta. Convenienter ergo passus est in Hierusalem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in Lib. Qq. vet. & novi Testam. (quaest. lv. inter op. Aug.) *omnia propriis locis, & temporibus gessit Salvator*: quia sicut omnia tempora sunt in manu eius, ita etiam omnia loca: & ideo sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus convenientissime in Hierusalem passus est. Primo quidem quia Hierusalem erat locus a Deo electus ad sacrificia sibi offerenda; quae quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes. v. 2. *Tradidit semetipsum hostiam, & oblationem in odorem suavitatis*. Unde Beda dicit in quadam homilia (in Domin. Palmarum, in princ.) quod *appropinquante hora passionis, Dominus appropinquare voluit loco passionis*, scilicet (b) Hierusalem, quo pervenit ante sex dies Paschae; sicut agnus paschalis ante sex dies Paschae, idest decima Luna, secundum praeceptum legis ad locum immolationis ducebatur. Secundo quia virtus passionis eius ad totum mundum diffundenda erat, in medio terrae habitabilis pati voluit, idest in Hierusalem. Unde dicitur in Psal. lxxiii. 12. *Deus autem Rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae*, idest in Hierusalem, quae dicitur esse umbilicus terrae. Tertio quia hoc maxime conveniebat humilitati eius: scilicet sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad eius humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo Papa dicit in quodam sermone Epiphan. (1. in eo festo cap. ii. a princ.) *Qui servi susceperat formam, Bethlehem praeelegit nativitati, Hierusalem passioni*. Quarto, ut ostenderet, a principibus populi Iudaeorum exortam esse iniquitatem occidentium ipsum; & ideo in Hierusalem, ubi principes morabantur, voluit pati: unde dicitur Act. iv. 27. *Convenerunt in ista civitate adversus sanctum puerum tuum Iesum, quem unxisti, Herodes, & Pontius Pilatus cum gentibus, & populis Israel*.

Ad secundum dicendum, quod Christus

(a) *Cod. Alcan. aliique & editi veteres*: in terra (*vel* intra) Enachim situs erat (*item* est.) (b) *Al.* in Hierusalem.

stus non in templo, aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primo quidem ut veritas responderet figurae. Nam vitulus, & hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur, ut praecipitur Lev. xvi. Unde dicitur Heb. xiii. 11. *Quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per Pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod & Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Secundo ut per hoc daret nobis exemplum exeundi a mundana conversatione. Unde ibidem subditur: *Exeamus igitur ad eum extra castra, improperium eius portantes.* Tertio, ut Chrysostomus in serm. de Pass. (seu de cruce, & latrone, aliquant. a princ.) dicit, *noluit Dominus pati sub tecto, non in templo Iudaico, ne Iudaei subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro illa tantum plebe oblatum: & ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune, quod totius est terrae oblatio, quod communis est purificatio.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. xxvii. *Et venerunt in locum* &c.) *quidam exposuit, Calvariae locum, in quo sepultus est Adam, ideo sic appellabant, quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio, & mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim, & foras portam loca sunt, in quibus truncantur capita damnatorum; & calvariae, idest decollatorum sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Iesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam vero sepultum iuxta Hebron, & Arbee, in Iesu filii Nave volumine legimus.* Magis autem Iesus crucifigendus erat in loco communi damnatorum, quam iuxta sepulcrum Adae, ut ostenderetur quod crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale ipsius Adae, sed etiam contra peccatum totius mundi.

ARTICULUS XI. 256

Utrum conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim II. Cor. vi. 14. *Quae participatio iustitiae cum iniquitate?* Sed Christus *factus est nobis iustitia a Deo*; iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

2. Praeterea. Super illud Matth. xxvi. *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit Origenes (tract. xxxv. in Matth. inter princ. & med.) „Mori cum „Iesu pro omnibus moriente hominum „non erat." Et Ambrosius super illud Luc. xxii. *Paratus sum tecum & in carcerem, & in mortem ire.* „Passio, inquit, Domini aemulos habet, pares „non habet." Multo igitur minus conveniens videtur quod Christus simul cum latronibus pateretur.

3. Praeterea. Matth. xxvii. 44. dicitur, quod *latrones, qui crucifixi erant cum eo, improperabant ei.* Sed Luc. xxiii. 42. dicitur, quod unus eorum qui crucifixus erat cum Christo, ei dicebat: *Memento mei Domine, dum veneris in regnum tuum.* Ergo videtur quod praeter latrones blasphemantes, fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans: & sic videtur inconvenienter ab Evangelistis narratum, quod Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

Sed contra est quod Isa. liii. 12. fuerat prophetatum: *Et cum sceleratis reputatus est.*

Respondeo dicendum, quod Christus inter latrones crucifixus est alia quidem ratione quantum ad intentionem Iudaeorum, alia vero quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Iudaeorum, *duos latrones utrinque crucifixerunt*, sicut dicit Chrysostomus (hom. lxxxviii. in Matth. aliquant. a princ. & hom. lxxxiv. in Ioan.) *ut eorum suspicionis fieret particeps. Sed non ita evenit: nam de illis nihil dicitur; huius autem ubique crux honoratur: Reges diademata deponentes assumunt crucem in purpuris, in diadematibus, in armis, in mensa sacrata: ubique terrarum crux emicat.* Quantum vero ad Dei ordinationem, Christus cum latronibus crucifixus est, quia,

quia, ut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. XXVII. *Venerunt in locum, qui* &c.) *sicut pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic pro omnium salute inter noxios quasi noxius crucifigitur*. Secundo, ut dicit Leo Papa in sermone de passione (IV. parum a princ.) *duo latrones, unus ad dexteram, & alius ad sinistram, crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie monstraretur illa quae in iudicio ipsius omnium hominum facienda est discretio*. Et Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXXI. in fi.) *Ipsa crux, si attendas, tribunal fuit: in medio enim iudice constituto, unus qui credidit, liberatus, alter qui insultavit, damnatus est. Iam significabat quid facturus est de vivis, & mortuis, alios positurus ad dexteram, alios vero ad sinistram*. Tertio, secundum Hilarium (can. XXXIII. in Matth. ante med.) *duo latrones laevae, ac dextrae affiguntur, omnem humani generis universitatem vocari ad sacramentum passionis Domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium, ac infidelium, fit omnium secundum dexteram sinistramque divisio, unus ex duobus ad dexteram eius situs fidei iustificatione salvatur*. Quarto, quia, ut Beda dicit super Marc. (cap. XLIV. secundum eius ord.) *latrones qui cum Domino crucifixi sunt, significant eos qui sub fide, & confessione Christi vel agonem martyrii, vel quaelibet arctioris disciplinae instituta subeunt: sed qui hoc pro aeterna gloria gerunt, dextri latronis fide designantur; qui vero humanae laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur, & actus*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntarie subiit, ut sua virtute vinceret mortem; ita etiam non habuit meritum, ut cum latronibus poneretur; sed voluit cum iniquis deputari, ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit super Ioan. (hom. LXXXIV. parum a princ.) quod *latronem in cruce convertere, & in paradisum inducere non minus fuit quam concutere petras*.

Ad secundum dicendum, quod non conveniebat ut cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa: unde Origenes ibidem subdit: *Omnes fuerant in peccatis, & omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis*.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. III. de consensu Evangelist. (cap. XVI. in fi.) *possumus intelligere Matthaeum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit: latrones improperabant ei*. Vel potest dici secundum Hieronymum (sup. illud Matth. XXVII. *Latrones improperabant*,) quod *primum uterque blasphemaverit; deinde visis signis, unus eorum crediderit*.

ARTICULUS XII. 257

Utrum passio Christi sit eius Divinitati attribuenda.

IV. cont. cap. LV. *ad* 14.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod passio Christi sit eius Divinitati attribuenda. Dicitur enim I. ad Corinth. II. 8. *Si cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent*. Sed Dominus gloriae est Christus secundum Divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundum Divinitatem.

2. Praeterea. Principium salutis humanae est ipsa Divinitas, secundum illud Psal. XXXVI. 39. *Salus autem iustorum a Domino*. Si ergo passio Christi ad eius Divinitatem non pertineret, videretur quod non posset nobis esse fructifera.

3. Praeterea. Iudaei puniti sunt pro peccato occisionis Christi, tamquam homicidae ipsius Dei; quod magnitudo poenae demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad Divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad Divinitatem eius pertinuit.

Sed contra est quod Athanasius dicit in epist. ad Epictetum (cuius initium: *Ego arbitrabar*, a med.) *Natura Deus manens Verbum est impassibile*. Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad eius Divinitatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. II. art. 2. & 3.) unio humanae naturae, & divinae facta est in persona, & hypostasi, & supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona, & hypostasis divinae, & humanae naturae, salva tamen utriusque naturae proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est (quaest. XVI. art. 5.) supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae. Unde in epistola synodali (quae habetur in Conc. Ephes. gener. III. part. I. cap. XXVI.

xxvi. ad fin.) Cyrillus dicit: *Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, & crucifixum carne; anathema sit*. Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinæ naturæ ratione naturæ passibilis assumptæ, non autem ratione divinæ naturæ impassibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus gloriæ dicitur crucifixus, non secundum quod est Dominus gloriæ, sed secundum quod erat homo passibilis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini Concilii (qui est Theodoti Ancyr. & hab. in eo Conc. part. III. cap. x.) *mors Christi, tamquam facta mors Dei*, scilicet per unionem in persona, *destruxit mortem: quoniam Deus, & homo erat qui patiebatur: non enim natura Dei læsa est, sed humana, neque mutatione sua suscepit passiones*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut subditur ibidem, *non purum hominem crucifixerunt Iudæi, sed Deo intulerunt præsumptiones. Pone enim Principem loqui per verbum, & hoc formari per litteras in charta aliqua, & dirigi civitatibus, & aliquis inobediens chartam disrumpat; ad mortis sententiam deducetur, non tamquam chartam disrumpens, sed tamquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Iudæus, tamquam purum hominem crucifigens; quod enim videbat, quasi charta erat; quod autem in ea celabatur, imperiale Verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam*.

QUAESTIO XLVII.

De causa efficiente passionis Christi,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso.

Secundo, ex quo motivo seipsum passioni tradiderit.

Tertio, utrum Pater tradiderit eum ad patiendum.

Quarto, utrum fuerit conveniens ut per manus Gentium pateretur, vel potius a Iudæis.

Quinto, utrum occisores eius eum cognoverint.

Sexto de peccato eorum qui Christum occiderunt.

ARTICULUS I. 258

Utrum Christus fuerit ab alio occisus, an a seipso.

Infr. quæst. l. *art.* I. *ad* 2. *& quæst.* li. *art.* 3. *corp. & opusc.* II. *cap.* CCCXXXVII. *&* CCCXXXVIII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit ab alio occisus, sed a seipso. Dicit enim ipse Ioan. x. 18. *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam*. Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam eius tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed a seipso.

2. Præterea. Illi qui ab aliis occiduntur, paulatim debilitata natura deficiunt; & maxime hoc apparet in crucifixis: ut enim dicit Augustinus in IV. de Trinit. (cap. XIII. a princ.) *longa morte cruciabantur ligno suspensi*. In Christo autem non hoc accidit: nam *clamans voce magna emisit spiritum*, ut dicitur Matth. XXVII. 50. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

3. Præterea. Illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur; & ita non voluntarie; quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit in IV. de Trinit. (loc. cit.) quod *spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, & quomodo voluit*. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVIII. 33. *Postquam flagellaverint, occident eum*.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse causa alicuius effectus dupliciter. Uno modo directe ad illud agendo: & hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum, & effectu subsequente, quia scilicet ex illa causa est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquid causa alicuius indirecte, scilicet quia non impedit, cum impedire possit; sicut si dicatur aliquis alium perfundere, quia non claudit fenestram, per quam imber ingreditur: & hoc modo ipse Christus fuit causa suæ passionis, & mortis. Poterat enim suam passionem, & mortem impedire, primo quidem adversarios reprimendo, ut eum

aut

aut non vellent, aut non possent interficere; secundo quia spiritus eius habebat potestatem conservandi naturam carnis suæ, ne a quocumque læsivo inflicto opprimeretur: quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei coniuncta in unitate personæ, ut Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. XIII.) Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Nemo tollit animam meam a me*, intelligitur, *me invito*: quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, illud proprie dicitur tolli.

Ad secundum dicendum, quod ut Christus ostenderet quod passio illata per violentiam eius animam non eripiebat, naturam corporalem in sua fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret: quod inter alia miracula mortis eius computatur. Unde dicitur Marc. XV. 39. *Videns autem Centurio, qui ex adverso stabat, quia sic clamans expirasset, ait: Vere hic homo Filius Dei erat*. Fuit etiam mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili passione afficiebantur. Unde dicitur Ioan. XIX. 33. quod eorum qui cum Christo crucifixi erant, fregerunt crura; ut cito morerentur; *ad Iesum autem cum venissent, ut viderunt eum iam mortuum, non fregerunt eius crura*. & Marc. XV. 44. dicitur, quod *Pilatus mirabatur, si iam obiisset*. Sicut enim eius voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum; sic etiam quando voluit, subito cessit nocumento illato.

Ad tertium dicendum, quod Christus simul & violentiam passus est, ut moreretur, & tamen voluntarie mortuus fuit: quia violentia corpori eius illata est, quæ tamen tantum corpori eius prævaluit, quantum ipse voluit.

ARTICULUS II. 259

Utrum Christus fuerit ex obedientia mortuus.

Inf. quæst. XLVIII. *art.* 2. *&* 3. *cor. &* IV. *cont. cap.* LV. *ad* 13. *&* 16. *& opusc.* II. *cap.* CCXXXIV. *& Rom.* V. *lect.* 2. *fin. & lect.* 5. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Obedientia enim respicit præceptum. Sed non legitur, Christo fuisse præceptum quod ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

2. Præterea. Illud dicitur aliquis ex obedientia facere quod facit ex necessitate præcepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntarie passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

3. Præterea. Caritas est excellentior virtus quam obedientia. Sed Christus legitur ex caritate passus, secundum illud Ephes. V. 2. *Ambulate in dilectione, sicut & Christus dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis*. Ergo passio Christi magis debet attribui caritati quam obedientiæ.

Sed contra est quod dicitur Philip. II. 8. *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem*.

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem quia hoc conveniebat iustificationi humanæ, ut *sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam iusti constituantur multi*, ut dicitur Rom. V. 19. Secundo hoc conveniens fuit reconciliationi Dei ad homines: unde dicitur Rom. V. 10. *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius*, inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes. V. 2. *Tradidit seipsum pro nobis, oblationem, & hostiam Deo in odorem suavitatis*. Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I. Reg. XV. 22. *Melior est obedientia quam victimæ*. Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis, & mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio hoc conveniens fuit eius victoriæ, qua de morte, & auctore mortis triumphavit: non enim miles vincere potest, nisi duci obediat. Et ita ho-

homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens, secundum illud Proverb. XXI. 28. *Vir obediens loquitur victorias*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus mandatum accepit a Patre ut pateretur. Dicitur enim Ioan. x. 18. *Potestatem habeo ponendi animam meam, & potestatem habeo iterum sumendi eam; & hoc mandatum accepi a Patre meo*, scilicet ponendi animam, & sumendi eam. „Ex „ quo, " ut Chrysostomus dicit (hom. lix. in Ioan. inter princ. & med.) „non „ est intelligendum, quod prius expecta- „ verit audire & opus ei fuerit discere; „ sed voluntarium monstravit processum, „ & contrarietatis ad Patrem suspicio- „ nem destruxit. " Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est secundum illud quod ipse moriens dixit Ioan. XIX. 30. *Consummatum est*, potest intelligi quod patiendo omnia veteris legis praecepta implevit. Moralia quidem, quae in praeceptis caritatis fundantur, implevit, inquantum passus est, & ex dilectione Patris (secundum illud Ioan. XIV. 31. *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio; surgite eamus hinc*, scilicet ad locum passionis:) & etiam ex dilectione proximi, secundum illud Gal. II. 20. *Dilexit me, & tradidit semetipsum pro me*. Caeremonialia vero praecepta legis, quae ad sacrificia, & oblationes praecipue ordinantur, implevit Christus sua passione, inquantum omnia antiqua sacrificia figurae fuerunt illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss. II. 16. *Nemo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniae, quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, eo scilicet quod Christus comparatur ad illa sicut corpus ad umbram. Praecepta vero iudicialia legis, quae praecipue ordinantur ad satisfaciendum iniuriam passis, implevit Christus sua passione: quoniam, ut in Psal. LXVIII. dicitur, *quae non rapuit exolvit*, permittens se ligno affigi pro pomo, quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia etsi importet necessitatem respectu eius quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio, & mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud Psal. XXXIX. 9. *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui*. Unde dicebat Matth. XXVI. 42. *Si non potest transire a me calix iste, nisi bibam illum, fiat voluntas tua*.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione Christus passus est ex caritate, & obedientia: quia & praecepta caritatis ex obedientia implevit, & obediens fuit ex dilectione ad Patrem praecipientem.

ARTICULUS III. 260

Utrum Deus Pater tradiderit Christum passioni.

III. dist. XX. art. 5. quaest. 1. & quol. 1. art. 3. fin. & Matth. XXVI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim, & crudele videtur esse quod innocens passioni, & morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deuter. XXXII. 4. *Deus fidelis, & absque ulla iniquitate*. Ergo Christum innocentem non tradidit passioni, & morti.

2. Praeterea. Non videtur quod aliquis a seipso, & ab alio morti tradatur. Sed Christus tradidit semetipsum pro nobis, secundum quod dicitur Isa. LIII. 12. *Tradidit in mortem animam suam*. Non ergo videtur quod Deus Pater eum tradiderit.

3. Praeterea. Iudas vituperatur ex eo quod tradidit Christum Iudaeis, secundum illud Ioan. VI. 71. *Unus ex vobis diabolus est*: quod dicebat propter Iudam, qui eum erat traditurus. Similiter etiam vituperantur Iudaei, qui eum tradiderunt Pilato, secundum quod ipse dicit Ioan. XVIII. 35. *Gens tua, & Pontifices tui tradiderunt te mihi*. Pilatus etiam *tradidit ipsum, ut crucifigeretur*, ut habetur Ioan. XIX. 16. Non est autem *participatio iustitiae cum iniquitate*, ut dicitur II. ad Corinth. VI. 14. Ergo videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII. 32. *Proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) Christus passus est vo-

voluntarie ex obedientia Patris. Unde secundum tria Deus Pater tradidit Christum passioni. Uno quidem modo secundum quod sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud quod dicitur Isaiæ LIII. 6. *Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum:* & iterum: *Dominus voluit conterere eum in infirmitate*. Secundo inquantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem: unde ibidem sequitur: *Oblatus est, quia ipse voluit*. Tertio non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus: unde & legitur Matth. XXVII. 46. quod pendens in cruce Christus dicebat: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit de gratia novi Testam. (epist. CXL. al. CXX. cap. VI. & X. implic.)

Ad primum ergo dicendum, quod innocentem hominem passioni, & morti tradere contra eius voluntatem, est impium, & crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur & Dei severitas, qui peccatum sine pœna dimittere noluit: quod signat Apostolus dicens (Rom. VIII. 32.) *Proprio Filio suo non pepercit:* & bonitas eius in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam pœnam, quam pateretur, ei satisfactorem dedit: quod signavit Apostolus dicens: *Pro nobis omnibus tradidit illum:* & Rom. III. 25. dicit: *Quem*, scilicet Christum, *proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate, & actione qua & Pater tradidit eum; sed inquantum homo, tradidit seipsum voluntate a Patre inspirata. Unde non est contrarietas in hoc quod Pater tradidit Christum, & ipse tradidit semetipsum.

Ad tertium dicendum, quod eadem actio diversimode iudicatur in bono, vel in malo, secundum quod ex diversa radice procedit. Pater enim tradidit Christum, & ipse semetipsum ex caritate: & ideo laudantur. Iudas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Iudæi autem ex invidia, Pilatus ex timore mundano, quo timuit Cæsarem: & ideo ipsi vituperantur.

ARTICULUS IV. 261

Utrum fuerit conveniens, Christum pati a Gentilibus.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum pati a Gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant a peccato liberandi, conveniens videbatur ut paucissimi in morte eius peccarent. Peccaverunt autem in morte eius Iudæi, ex quorum persona dicitur Matth. XXI. 38. *Hic est heres: venite occidamus eum*. Ergo videtur conveniens fuisse quod in peccato occisionis Christi Gentiles non implicarentur.

2. Præterea. Veritas debet respondere figuræ. Sed figuralia sacrificia veteris legis non Gentiles, sed Iudæi offerebant. Ergo neque passio Christi, quæ fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus Gentilium.

3. Præterea. Sicut dicitur Ioan. V. Iudæi quærebant Christum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed quia Patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Sed hoc videbatur esse solum contra legem Iudæorum: unde & ipsi dicunt Ioan. XIX. 7. *Secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit*. Videtur ergo conveniens fuisse quod Christus non a Gentilibus, sed a Iudæis pateretur, & falsum esse quod dixerunt, *Nobis non licet interficere quemquam*, cum multa peccata secundum legem morte puniantur, ut patet Levit. XX.

Sed contra est quod ipse Dominus dicit Matth. XX. 19. *Tradent eum Gentibus ad illudendum, & flagellandum, & crucifigendum*.

Respondeo dicendum, quod in ipso modo passionis Christi præfiguratus est effectus ipsius. Primo enim passio Christi effectum salutis habuit in Iudæis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act. II. & III. Secundo vero, Iudæis prædicantibus, effectus passionis Christi transivit ad Gentes. Et ideo conveniens fuit ut Christus a Iudæis pati inciperet, & postea Iudæis tradentibus, per manus Gentilium eius passio finiretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ad ostendendam abundantiam caritatis suæ, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam pro persecutoribus po-

Stu-

stulavit. Et ideo, ut huius petitionis fructus ad Iudæos, & Gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit sacrificii oblatio, inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate; inquantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (tract. cxiv. in Ioan. cir. med.) „ Iudæi dicentes, *Nobis non licet interficere quemquam*, intellexerunt „ non sibi licere *interficere quemquam* „ propter festi diei sanctitatem, quam „ celebrare iam cœperant. "

Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit (hom. lxxxii. in Ioan. a med.) „ quia volebant eum occidi, non tam„ quam transgressorem legis, sed tam„ quam pubblicum hostem, quia se Re„ gem fecerat, de quo non erat eorum „ iudicare. " Vel quia non licebat eis crucifigere (quod cupiebant) sed lapidare, quod in Stephano fecerunt.

Vel melius dicendum est, quod per Romanos, quibus erant subiecti, erat eis potestas occidendi interdicta.

ARTICULUS V. 262

Utrum Christi persecutores eum cognoverint.

Opusc. lx. *cap.* xviii. *in fin. & I. ad Cor.* ii. *lect.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod persecutores Christi eum cognoverint. Dicitur enim Matth. xxi. 38. quod agricolæ videntes filium dixerunt intra se: *Hic est heres: venite, occidamus eum*: ubi dicit Hieronymus (id hab. Rabanus & Glossa ord. in hunc loc.) „ Manifeste Dominus probat ex verbis „ Iudæorum. Principes non per igno„ rantiam, sed per invidiam Dei Filium „ crucifixisse: intellexerunt enim eum „ esse illum cui Pater per Prophetam dicit „ (Psal. ii.) *Postula a me, & dabo ti„ bi gentes hereditatem tuam.* " Ergo videtur quod cognoverint eum esse Christum, vel Filium Dei.

2. Præterea. Ioan. xv. 24. Dominus dicit: *Nunc autem & viderunt, & oderunt & me, & Patrem meum.* Quod autem videtur, manifeste cognoscitur. Ergo Iudæi cognoscentes Christum ex causa odii ei passionem intulerunt.

3. Præterea. In quodam serm. Ephesini Conc. (cit. quæst. præc. art. 12. ad 2.) dicitur: *Sicut qui chartam imperialem discerpserit, tamquam Imperatoris disrumpens verbum, ad mortem adducitur; sic crucifigens Iudæus, quem viderat, pœnas dabit, tamquam in ipsum Deum Verbum præsumptiones iniciens.* Hoc autem non esset, si eum esse Dei Filium non cognovissent, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quod Iudæi crucifigentes Christum cognoverint eum esse filium Dei.

Sed contra est quod dicitur I. ad Corinth. ii. 8. *Si cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent*: & Act. iii. 17. dicit Petrus Iudæis loquens: *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut & principes vestri*; & Dominus in cruce pendens dicit: *Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt.* (Lucæ xxiii. 34.)

Respondeo dicendum, quod apud Iudæos quidam erant maiores, & quidam minores. *Maiores* quidem, *qui eorum principes dicebantur*, ut dicitur in Lib. Qq. veter. & novi Testam. (quæst. lxvi. a med. inter op. Aug.) *sicut & dæmones, cognoverunt eum esse Christum promissum in lege: omnia enim signa videbant in eo quæ dixerunt futura Prophetæ; mysterium autem divinitatis eius ignorabant.* Et ideo Apostolus dicit, quod *si cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Sciendum tamen, quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata: videbant enim evidentia signa Divinitatis ipsius, sed ex odio, & invidia Christi ea pervertebant; & verbis eius, quibus se Dei Filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit Ioan. xv. 22. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et postea subdit: *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Et sic ex persona eorum accipi potest, quod dicitur Iob xxi. 14. *Dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Minores vero, idest populares, qui mysteria Scripturæ non noverant, non plene cognoverunt ipsum esse nec Christum, nec Filium Dei. Licet enim aliqui eorum in eum crediderint, multitudo tamen non credidit: & si aliquando dubitaverunt, an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem, & efficaciam doctrinæ „

ut

ait habetur Ioan. VII. tamen postea decepti fuerunt a suis principibus, ut eum non crederent neque Filium Dei, neque Christum. Unde & Petrus eis dixit: *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut & Principes vestri*, quia scilicet per principes seducti erant.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba dicuntur ex persona colonorum vineae; per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse heredem; inquantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem esse videtur quod illa verba Psalmi II. 8. *Postula a me, & dabo tibi gentes hereditatem tuam*: eidem dicuntur cui dicitur: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Si ergo cognoverunt, eum esse illum cui dictum est: *Postula me, & dabo tibi gentes hereditatem tuam*: sequitur quod cognoverint, eum esse Filium Dei. Chrysostomus (alius Auctor) etiam ibidem (hom. xl. in op. imperf. a med.) dicit, quod „ cognoverunt eum esse Filium Dei. " Beda etiam super illud Luc. XXIII. *Quia nesciunt quid faciunt*: (cap. XCIV. in Luc.) „ Notandum, inquit, quod non pro eis „ orat qui quem Filium Dei intellexe„ runt, crucifigere quam confiteri ma„ luerunt. " Sed ad hoc potest responderi, quod cognoverunt eum esse Filium Dei, non per naturam, sed per excellentiam gratiae singularis. Possumus tamen dicere, quod etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa huius rei habebant; quibus tamen assentire propter odium, & invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse Filium Dei.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba praemittitur: *Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent*: & postea subditur: *Nunc autem viderunt, & oderunt & me, & Patrem meum*. Per quod ostenditur quod videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quod eum Filium Dei non cognoverunt.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia affectata non excusat a culpa, sed magis videtur culpam aggravare: ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum, quod vult ignorantiam incurrere, ne peccatum vitet. Et ideo Iudaei peccaverunt, non solum tamquam hominis Christi, sed etiam tamquam Dei crucifixores.

ARTICULUS VI. 263

Utrum peccatum Christum crucifigentium fuerit gravissimum.

Sup. art. 4. ad 2. fin. & opusc. lx. cap. XVIII. fin.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse Dominus excusavit peccatum crucifigentium eum, dicens (Lucae XIII. 34.) *Pater ignosce illis: quia nesciunt quid faciunt*. Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

2. Praeterea. Dominus dixit Pilato Ioan. XIX. 11. *Qui tradidit me tibi, maius peccatum habet*. Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse maius peccatum Iudae proditoris peccato crucifigentium Christum.

3. Praeterea. Secundum Philosophum in V. Ethicor. (cap. IX.) *nullus patitur iniustum volens*: &, sicut ipse ibidem dicit, *nullo patiente iniustum, nullus facit iniustum*: Ergo volenti nullus facit iniustum. Sed Christus voluntarie est passus, ut supra habitum est (art. 1. hu. quaest. ad 3. & art. 2.) Non ergo iniustum fecerunt crucifixores Christi: & ita eorum peccatum non fuit gravissimum.

Sed contra est quod super illud Matthaei XXIII. *Et vos implete mensuram patrum vestrorum*, dicit Chrysostomus (alius Auctor hom. xlv. in op. imperf. a med.) „ Quantum ad veritatem excef„ ferunt mensuram patrum suorum: illi „ enim occiderunt homines, isti Deum „ crucifixerunt. "

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) principes Iudaeorum cognoverunt Christum: & si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quae eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntatis. Minores autem Iudaei gravissime peccaverunt quantum ad genus peccati: in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc. XXIII. *Nesciunt quid faciunt*, dicit Beda (cap. XCIV. in Luc.) „ Pro

„ illis

„ illis rogat qui nescierunt quid facerent „ zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam. Multo autem magis „ fuit excusabile peccatum Gentilium, „ per quorum manus crucifixus est: " qui legis scientiam non habebant.

Ad primum ergo dicendum, quod excusatio illa Domini non refertur ad principes Iudæorum, sed ad minores de populo, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod Iudas tradidit Christum non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Ioan. XVIII. 35. *Gens tua, & Pontifices tui tradiderunt te mihi*. Horum tamen omnium peccatum fuit maius quam Pilati, qui timore Cæsaris Christum occidit; & etiam quam peccatum militum, qui de mandato præsidis Christum crucifixerunt, non ex cupiditate, sicut Iudas, nec ex invidia, & odio, sicut principes sacerdotum.

Ad tertium dicendum, quod Christus voluit quidem suam passionem, sicut & Deus eam voluit; iniquam tamen actionem Iudæorum non voluit. Et ideo occisores Christi ab iniustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem iniuriam facit non solum homini occiso, sed etiam Deo, & Reipublicæ; sicut etiam ille qui occidit seipsum, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. ult parum a princ.) Unde & David damnavit illum ad mortem qui non timuerat mittere manum, ut occideret Christum Domini: quamvis eo petente, ut legitur II. Reg. I.

QUAESTIO XLVIII.

De modo passionis Christi quantum ad effectum,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi: & primo de modo efficiendi; secundo de ipso effectu.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.

Secundo, utrum per modum satisfactionis.

Tertio, utrum per modum sacrificii.

Quarto, utrum per modum redemptionis.

Quinto, utrum esse Redemptorem sit proprium Christi.

Sexto, utrum causaverit effectum nostræ salutis per modum efficientiæ.

ARTICULUS I. 264

Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.

Inf. quæst. LXII. *art.* 5. *&* III. *dist.* XVIII. *art.* 5. *&* IV. *dist.* I. *quæst.* I. *art.* 4. *quæst.* 3. *& ver. quæst.* XXVI. *art.* 6. *ad* 20. *& ad Rom.* IV. *fin.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur, vel laudatur, nisi per id cuius principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

2. Præterea. Christus ab initio suæ conceptionis meruit & sibi, & nobis, ut supra dictum est (quæst. IX. art. 4. & quæst. XXXIV. art. 3.) Sed superfluum est aliquem iterum mereri id quod ante meruerat. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

3. Præterea. Radix merendi est caritas. Sed caritas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiendo quam ante fecerat.

Sed contra est quod super illud Philip. II. *Propter quod & Deus exaltavit illum &c.* dicit Augustinus (tract. CIV. in Ioan. sub fin.) „ Humilitas passionis „ claritatis est meritum; claritas humi„ litatis est præmium. " Sed ipse clarificatus est non solum in seipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit Ioan. XVII. Ergo videtur quod ipse meruerit salutem suorum fidelium.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. VIII.) Christo data est gratia non solum sicut singulari personæ, sed inquantum est caput Ecclesiæ, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra: & ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se, quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. V. 10. *Beati, qui persecutionem patiuntur pro-*

pter

pter iustitiam. Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod passio, inquantum huiusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori: & hoc modo est meritoria.

Ad secundum dicendum, quod Christus a principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam; sed ex parte nostra erant quædam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum: unde ad removendum illa impedimenta, oportuit Christum pati, ut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod passio Christi habuit aliquem effectum, quem non habuerunt præcedentia merita, non propter maiorem caritatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi (quæst. xlvi. art. 3. & 4.)

ARTICULUS II. 265

Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis.

IV. cont. cap. lv. *ad* 23. *&* 24. *& opusc.* lx. *cap.* xviii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Eiusdem enim videtur esse satisfacere cuius est peccare, sicut patet in aliis pœnitentiæ partibus: eiusdem enim est conteri, & confiteri, cuius est peccare. Sed Christus non peccavit, secundum illud I. Pet. ii. 22. *Qui peccatum non fecit*. Ergo ipse non satisfecit propria passione.

2. Præterea. Nulli satisfit per maiorem offensam. Sed maxima offensa fuit perpetrata in Christi passione: quia gravissime peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) Ergo videtur quod per passionem Christi non potuerit Deo satisfieri.

3. Præterea. Satisfactio importat æqualitatem quamdam ad culpam, cum sit actus iustitiæ. Sed passio Christi non videtur esse æqualis omnibus peccatis humani generis: quia Christus non est passus secundum Divinitatem, sed secundum carnem, secundum illud I. Petr. iv. 1. *Christo igitur passo in carne*: anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

Sed contra est quod in persona eius dicitur in Ps. lxviii. 5. *Quæ non rapui, tunc exolvebam*. Non autem exolvit qui perfecte non satisfecit. Ergo videtur quod Christus patiendo perfecte satisfecerit pro peccatis nostris.

Respondeo dicendum, quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod æque, vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex caritate, & obedientia patiendo maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis: primo quidem propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei, & hominis; tertio propter generalitatem passionis, & magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est (quæst. xlvi. ar. 6.) Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I. Ioan. ii. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*.

Ad primum ergo dicendum, quod caput, & membra sunt quasi una persona mystica: & ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit (in Suplem. quæst. xiii. art. 2.) Non autem est similis ratio de confessione, & contritione: quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta, inter quæ computantur etiam amici.

Ad secundum dicendum, quod maior fuit caritas Christi patientis quam malitia crucifigentium: & ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo; intantum quod passio Christi sufficiens fuit, & superabundans ad satisfaciendum pro peccatis occidentium ipsum.

Ad tertium dicendum, quod dignitas carnis Christi non est æstimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum per-

personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

ARTICULUS III. 266

Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii.

Inf. quæst. XLIX. *art.* 4. *co. & quæst.* LXXIII. *art.* 4. *cor. & ad* 3. *& quæst.* LXXXIII. *art.* 1. *co. & opusc.* LX. *cap.* XVIII.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod passio Christi non sit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in sacrificiis veteris legis, quæ erant figuræ Christi, nunquam offerebatur caro humana; quinimmo hæc sacrificia immunda, & nefanda habebantur, secundum illud Psal. CV. 38. *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum, & filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan*. Ergo videtur quod passio Christi sacrificium dici non possit.

2. Præterea. Augustinus dicit in X. de civitate Dei (cap. V. parum a princ.) quod *sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum est*. Sed passio Christi non est signum, sed magis signatum per alia signa. Ergo videtur quod passio Christi non sit sacrificium.

3. Præterea. Quicumque offert sacrificium, aliquod sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi magis fuit maleficium quam sacrificium.

Sed contra est quod Apostolus dicit Ephes. V. 2. *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo in odorem suavitatis*.

Respondeo dicendum, quod sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum: & inde est quod Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. VI.) *Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus*. Christus autem, ut ibidem subditur, *seipsum obtulit in passione pro nobis*: & hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex caritate maxima proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium.

Et, sicut ipse postea subdit in eodem Libro (cap. XX.) *huius veri sacrificii multiplicia, variaque signa erant sacrificia prisca Sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Ut cum quatuor considerentur in omni sacrificio*, ut Augustinus dicit in IV. de Trinitate (cap. XIV.) scilicet *cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus, verusque Mediator per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset, qui offerebat, & quod offerebat*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet veritas respondeat figuræ quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia: quia oportet quod veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura huius sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi, quæ est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia ex eo quod est humanæ naturæ caro, congrue pro hominibus offertur, & ab eis sumitur sub sacramento. Secundo quia ex eo quod erat passibilis, & mortalis, apta erat immolationi. Tertio quia per hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto quia ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter caritatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. XIV.) *Quid tam congruenter ab hominibus sumeretur, quod pro eis offerretur, quam humana caro, & quid tam aptum huic immolationi, quam caro mortalis? & quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine contagione carnalis concupiscentiæ caro nata in utero, & ex utero virginali? & quid tam grate offerri, & suscipi posset, quam caro sacrificii nostri, corpus effectum Sacerdotis nostri?*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus: & etiam ipsa passio Christi, licet sit aliquid signatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicuius rei observandæ a nobis, secundum illud I. Pet. IV. 1. *Christo igitur passo in carne, & vos eadem cogitatione armamini: quia qui passus est in carne, desiit a peccatis, ut iam non hominum desideriis*,

sed

sed voluntati Dei, quod reliquum est, in carne vivat temporis.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium; sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt.

ARTICULUS IV. 267

Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis.

Inf. quæst. xlix. *art.* 2. *&* II. *dist.* xix. *art.* 2. *&* 3. *& op.* lx. *cap.* xviii.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod passio Christi non sit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit, vel redimit, quod suum esse non desiit. Sed homines numquam desierunt esse Dei, secundum illud Psal. xxiii. 1. *Domini est terra, & plenitudo eius, orbis terrarum, & universi qui habitant in eo.* Ergo videtur quod Christus non redemerit nos sua passione.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. xiii. in princ.) *diabolus a Christo iustitia superandus fuit.* Sed hoc exigit iustitia ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari ea: quia *fraus, & dolus nemini debet patrocinari*, ut etiam iura humana dicunt (l. lxv. ff. pro soc.) Cum ergo diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolose deceperit, & sibi subiugaverit, videtur quod non debuerit homo per modum redemptionis ab eius eripi potestate.

3. Præterea. Quicumque emit, aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostræ, diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

Sed contra est quod dicitur I. Petr. I. xviii. *Non corruptibilibus auro, vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternæ traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati, & incontaminati Christi:* & Galat. iii. dicitur: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Dicitur autem pro nobis factus maledictum, inquantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 4. arg. 3.) Ergo per passionem suam nos redemit.

Respondeo dicendum, quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat. Primo quidem servitute peccati: quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Ioan. viii. 34. & II. Petr. ii. 19. *A quo quis superatus est, huius & servus est.* Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo quantum ad reatum pœnæ, quo homo erat obligatus secundum Dei iustitiam: & hoc etiam est servitus quædam: ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult; cum liberi hominis sit uti seipso ut vult.

Quia igitur passio Christi fuit sufficiens, & superabundans satisfactio pro peccato, & reatu pœnæ generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum, vel alium redimit a peccato, & a pœna, secundum illud Dan. iv. 24. *Peccata tua eleemosynis redime.* Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando, aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum scilicet pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo inquantum subiicitur potestati eius: & hoc modo numquam homo desiit Dei esse, secundum illud Daniel. iv. 22. *Dominatur excelsus in regno hominum, & cuicumque voluerit, dabit illud.* Alio modo per unionem caritatis ad eum, secundum quod dicitur Rom. viii. 9. *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.* Primo ergo modo numquam homo desiit esse Dei, secundo vero modo desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passio satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

Ad secundum dicendum, quod homo peccando obligatus erat & Deo, & diabolo. Quantum enim ad culpam Deum offenderat, & diabolo se subdiderat, ei consentiens: unde ratione culpæ non erat factus servus Dei; sed potius a Dei servitute recedens, diaboli servitutem incurrerat, Deo iuste hoc permittente, propter offensam in se commissam. Sed quantum ad pœnam, principaliter homo erat

erat Deo obligatus ficut fummo iudici, diabolo autem tamquam tortori, fecundum illud Matth. v. 25. *Ne forte tradat te adversarius tuus iudici, & iudex tradat te ministro*, ideft *angelo pœnarum crudeli*, ut Chryfoftomus dicit (alius Auctor hom. xi. in op. imperf. fub fi.) Quamvis igitur diabolus iniufte, quantum in ipfo erat, hominem fua fraude deceptum fub fervitute teneret & quantum ad culpam, & quantum ad pœnam; iuftum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantum ad culpam, & ordinante quantum ad pœnam. Et ideo per refpectum ad Deum iuftitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per refpectum ad diabolum.

Ad tertium dicendum, quod quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per refpectum ad Deum, non autem per refpectum ad diabolum; non erat pretium folvendum diabolo, fed Deo. Et ideo Chriftus fanguinem fuum, qui eft pretium noftræ redemptionis, non dicitur obtuliffe diabolo, fed Deo.

ARTICULUS V. 268

Utrum esse Redemptorem fit proprium Chrifti.

III. dift. XIX. *art.* 2. *quæft.* 2.

AD quintum fic proceditur. Videtur quod effe Redemptorem, non fit proprium Chrifti. Dicitur enim Pfal. xxx. 6. *Redemifti me Domine, Deus veritatis*. Sed effe Dominum Deum veritatis, convenit toti Trinitati. Non ergo eft proprium Chrifti.

2. Præterea. Ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus Pater dedit filium fuum redemptionem pro peccatis noftris, fecundum illud Pfalm. cx. 9. *Redemptionem mifit Dominus populo fuo*. Gloffa (interl. Aug.) ideft „Chriftum, qui dat redemptionem captivis." Ergo non folum Chriftus, fed etiam Deus Pater nos redemit.

3. Præterea. Non folum paffio Chrifti, fed etiam aliorum Sanctorum proficua fuit ad noftram falutem, fecundum illud Coloff. 1. 24. *Gaudeo in paffionibus meis pro vobis, & adimpleo ea quæ defunt paffionum Chrifti in carne mea pro corpore eius, quod eft Ecclefia*. Ergo non folum Chriftus debet dici Redemptor, fed etiam alii Sancti.

Sed contra eft quod dicitur Galat. III. 13. *Chriftus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*. Sed folus Chriftus factus eft pro nobis maledictum. Ergo folus Chriftus debet dici nofter redemptor.

Refpondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, fcilicet actus folutionis, & pretium folutum. Si enim aliquis folvat pro redemptione alicuius rei pretium, quod non eft fuum, fed alterius, ipfe non dicitur redimere principaliter, fed magis ille cuius eft pretium. Pretium autem redemptionis noftræ eft fanguis Chrifti, vel vita eius corporalis, quæ eft in fanguine, quam ipfe Chriftus exolvit. Unde utrumque iftorum ad Chriftum pertinet immediate, inquantum eft homo, fed ad totam Trinitatem ficut ad caufam primam, & remotam, cuius erat & ipfa vita Chrifti, ficut primi auctoris, & a qua infpiratum fuit ipfi homini Chrifto ut pateretur pro nobis. Et ideo effe immediate Redemptorem, proprium eft Chrifti, inquantum eft homo; quamvis ipfa redemptio poffit attribui toti Trinitati ficut primæ caufæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloffa hoc fic exponit: *Tu Domine Deus veritatis, redemifti me in Chrifto clamante: In manus tuas Domine commendo fpiritum meum*. Et fic redemptio immediate pertinet ad hominem Chriftum, principaliter autem ad Deum.

Ad fecundum dicendum, quod pretium redemptionis noftræ homo Chriftus folvit immediate, fed de mandato Patris, ficut primordialis auctoris.

Ad tertium dicendum, quod paffiones Sanctorum proficiunt Ecclefiæ, non quidem per modum redemptionis, fed per modum exempli, & exhortationis, fecundum illud II. ad Corinth. 1. 6. *Sive tribulamur pro veftra exhortatione, & falute*.

ARTICULUS VI. 269

Utrum paffio Chrifti operata fit noftram falutem per modum efficientiæ.

Inf. quæft. xlix. *art.* 1. *co.* & *op.* 11. *cap.* cccxxxviii. *fi* & *ad Ro.* iv. *fin.* & *I. Corinth.* 1.

AD fextum fic proceditur. Videtur quod paffio Chrifti non fit operata noftram falutem per modum efficientiæ. Caufa enim efficiens noftræ falutis eft ma-

magnitudo divinæ virtutis, secundum illud Isa. lix. 1. *Ecce non est abbreviata manus eius, ut salvare non possit*. Christus autem *crucifixus est ex infirmitate*, ut dicitur II. ad Corinth. xiii. 4. Non ergo passio Christi efficienter operata est nostram salutem.

2. Præterea. Nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum: unde etiam & Christus tangendo mundavit leprosum, *ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere*, sicut Chrysostomus dicit (implic. hom. xxvi. in Matth. & Auctor op. imp. hom. xxii. & Cyrill. Lib. IV. in Ioan. sup. illud, *Nisi manducaveritis &c.*) Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari salutem omnium hominum.

3. Præterea. Non videtur eiusdem esse operari per modum meriti, & per modum efficientiæ: quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiæ.

Sed contra est quod dicitur I. ad Corinth. i. 18. quod *verbum crucis his qui salvi fiunt, est virtus Dei*. Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

Respondeo dicendum, quod duplex est efficiens, principale, & instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis est Deus. Quia vero humanitas Christi est Divinitatis instrumentum, ut supra dictum est (quæst. xliii. ar. 2.) ideo ex consequenti omnes actiones, & passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute Divinitatis ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi relata ad Christi carnem congruit infirmitati assumptæ; relata vero ad Divinitatem consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud I. ad Cor. i. 25. *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*: quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex Divinitate unita: & ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem, & fidei sacramentum, secundum illud Apostoli (Rom. iii. 25.) *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi, secundum quod comparatur ad Divinitatem eius, agit per modum efficientiæ; inquantum vero comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu pœnæ; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpæ; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicetur (quæst. seq. art. 4.)

QUAESTIO XLIX.

De effectibus passionis Christi, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum per passionem Christi simus liberati a peccato.

Secundo, utrum per eam simus liberati a potestate diaboli.

Tertio, utrum per eam simus liberati a reatu pœnæ.

Quarto, utrum per eam simus Deo reconciliati.

Quinto, utrum per eam sit nobis aperta ianua cæli.

Sexto, utrum per eam Christus adeptus sit exaltationem.

ARTICULUS I. 270

Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato.

III. dist. xix. art. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Liberare enim a peccato est proprium Dei, secundum illud Isa. xliii. 25. *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Christus autem non est passus, secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo per passionem Christi non sumus liberati a peccato.

2. Præterea. Corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi est corporalis; peccatum autem non est nisi in anima, quæ

quæ est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos emundare a peccato.

3. Præterea. Nullus potest liberari a peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cum igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, & tota die committantur, videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

4. Præterea. Posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiruntur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus, & pœnitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

5. Præterea. Proverb. x. 12. dicitur: *Universa delicta operit caritas:* & Act. xv. (a) dicitur: *Per misericordiam, & fidem purgantur peccata.* Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, & quæ sunt provocativa caritatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 1. 5. *Dilexit nos, & lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.*

Respondeo dicendum, quod passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter. Primo quidem per modum provocantis ad caritatem: quia, ut Apostolus dicit Rom. v. 8. *commendat Deus suam caritatem in nobis: quoniam cum adhuc inimici essemus Christus pro nobis mortuus est.* Per caritatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. VII. 47. (b) *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Secundo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate, & obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suæ passionis; sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum est membrorum diversitate consistens; ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio per modum efficientiæ, inquantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum Divinitatis, ex quo eius passiones, & actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit passus, secundum quod Deus; tamen caro eius est Divinitatis instrumentum; & ex hoc passio eius habet quandam divinam virtutem dimittendi peccata, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quandam spiritualem virtutem ex Divinitate, cui caro eius unita est ut instrumentum: secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, idest instituens causam nostræ liberationis, ex qua possent quæcumque peccata quandocumque remitti, vel præterita, vel præsentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam ex qua possint quicumque morbi sanari etiam in futurum.

Ad quartum dicendum, quod quia passio Christi præcessit ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est (in corp. a.) necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum, & pœnitentiam, & alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit (quæst. LXII. art. 5.)

Ad quintum dicendum, quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom. III. 25. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius.* Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem; ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

A R-

(a) *Vers.* IX. fide purificans corda eorum *tantum*. (b) *Vulgata* Remittuntur ei.

ARTICULUS II. 271

Utrum per passionem Christi simus liberati a potestate diaboli.

II. dist. XIX. *art.* 2. *& III. dist.* XIX. *art.* 2. *& ver. quaest.* XXIX. *art.* 7. *ad* 9. *& op.* lx. *cap.* XVIII. *& Heb.* II. *lect.* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a potestate diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed diabolus nunquam potuit aliquid in nocumentum hominum facere, nisi ex permissione divina; sicut patet Iob I. & II. quod potestate divinitus accepta, eum primo in rebus, & postea in corpore laesit; & similiter Matth. VIII. dicitur, quod daemones, nisi Christo concedente, non potuerunt in porcos intrare. Ergo diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem: & ita per passionem Christi non sumus liberati a potestate diaboli.

2. Praeterea. Diabolus potestatem suam in homines exercet, tentando, & corporaliter vexando. Sed haec adhuc in hominibus operatur post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab eius potestate liberati.

3. Praeterea. Virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundum illud Heb. X. 14. *Una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum*: similiter etiam ubique extenditur. Sed liberatio a potestate diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt Idololatrae; nec etiam erit semper, quia tempore Antichristi maxime suam potestatem exercebit diabolus in hominum nocumentum; de quo dicitur II. ad Thess. II. 9. quod *eius adventus erit secundum operationem Satanae in omni virtute, & signis, & prodigiis mendacibus, & in omni seductione iniquitatis*. Ergo videtur quod passio Christi non sit causa liberationis humani generis a potestate diaboli.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. XII. 31. imminente passione: *Nunc princeps huius mundi eiicietur foras: & ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eam diabolus est a potestate hominum eiectus.

Respondeo dicendum, quod circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cuius tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam iustitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte ipsius diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat.

Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum, dicendum, quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicetur (art. 4. hu. q.) Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (cap. XIV. in princ.) *Iustitia Christi victus est diabolus; quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique iustum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit.*

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur sic diabolus in homines potestatem habuisse, quasi posset eis nocere, Deo non permittente; sed quia iuste permittebatur nocere hominibus, quod tentando ad suum consensum perduxerat.

Ad secundum dicendum, quod diabolus etiam nunc potest quidem Deo permittente homines tentare quantum ad animam, & vexare quantum ad corpus; sed tamen praeparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis aeternae: & quicumque ante passionem Christi diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licet passione Christi nondum peracta. Quantum autem ad aliquid, nullus poterat diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in infernum, a quo post passionem Christi se possunt homines eius virtute tueri.

Ad tertium dicendum, quod Deus permittit diabolo posse decipere homines in certis personis, temporibus, & locis, secundum occultam rationem iudiciorum suo-

suorum; semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias dæmonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciæ passionis Christi.

ARTICULUS III. 272

Utrum per passionem Christi homines sint liberati a pœna peccati.

Inf. quæst. III. *art.* 5. *co. & quæst.* lxxxvi. *art.* 4. *ad* 3. *& III. dist.* xix. *art.* 3. *& ver. quæst.* xxix. *art.* 7. *ad* 9.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non sint homines liberati a pœna peccati. Præcipua enim pœna peccati est æterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati quia *in inferno nulla est redemptio*. Ergo videtur quod passio Christi non liberavit homines a pœna peccati.

2. Præterea. Illis qui sunt liberati a reatu pœnæ, non est aliqua pœna iniungenda. Sed pœnitentibus iniungitur pœna satisfactoria. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati a reatu pœnæ.

3. Præterea. Mors est pœna peccati, secundum illud Rom. VI. 23. *Stipendia peccati mors*. Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo per passionem Christi non sunt homines liberati a reatu pœnæ.

Sed contra est quod dicitur Isai. LIII. 4. *Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portavit.*

Respondeo dicendum, quod per passionem Christi liberati sumus a reatu pœnæ dupliciter. Uno modo directe, inquantum scilicet passio Christi fuit sufficiens, & superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis: exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus pœnæ. Alio modo indirecte, inquantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem, & caritatem, & per fidei sacramenta. Et ideo damnati in inferno, qui prædicto modo passioni Christi non coniunguntur, effectum eius percipere non possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (ar. 1. hu. q. ad 4.) ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundum illud Rom. VI. 4. *Consepulti sumus ei per baptismum in mortem*. Unde baptizatis nulla pœna satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel* tantum *pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur I. Pet. III. 18. ideo non potest homo secundario configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid pœnalitatis, vel passionis, quam in seipsis sustineant; quæ tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio Christi habet effectum in nobis, inquantum incorporamur ei, ut membra suo capiti, sicut supra dictum est (art. 1. hu. q.) Membra autem oportet capiti conformari. Et ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, & per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita & nos, qui sumus membra eius, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cuiuslibet pœnæ; ita tamen quod primo recipimus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad hereditatem gloriæ immortalis, adhuc corpus passibile, & mortale habentes; postmodum vero configurati passionibus, & morti Christi, in gloriam immortalem perducimur, secundum illud Apostoli Rom. VIII. 17. *Si filii & heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut & conglorificemur.*

ARTICULUS IV. 273

Utrum per passionem Christi simus Deo reconciliati.

Sup. quæst. xlvii. *art.* 4. *cor. & III. dist.* xix. *art.* 5. *quæst.* 1. *& op.* lx. *cap.* xviii.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundum illud Sap. XI. 25. *Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti*. Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

2. Præ-

2. Præterea. Non poteſt idem eſſe principium, & effectus: unde gratia, quæ eſt principium merendi, non cadit ſub merito. Sed dilectio Dei eſt principium paſſionis Chriſti, ſecundum illud Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum ut Filium ſuum unigenitum daret*. Non ergo videtur quod per paſsionem Chriſti ſimus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet.

3. Præterea. Paſsio Chriſti impleta eſt per homines Chriſtum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo paſsio Chriſti eſt magis cauſa indignationis quam reconciliationis Dei.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit Rom. V. 10. *Reconciliati ſumus Deo per mortem Filii eius*.

Reſpondeo dicendum; quod paſsio Chriſti eſt cauſa reconciliationis noſtræ ad Deum dupliciter. Uno modo inquantum removit peccatum, per quod homines conſtituuntur inimici Dei, ſecundum illud Sap. XIV. 9. *Similiter odio ſunt Deo impius, & impietas eius*: & in Pſal. V. 7. *Odiſti omnes qui operantur iniquitatem*. Alio modo inquantum eſt ſacrificium Deo acceptiſsimum. Eſt enim hoc proprie ſacrificii effectus ut per ipſum placetur Deus; ſicut cum homo offenſam in ſe commiſſam remittit propter aliquod obſequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur I. Reg. XXVI. 19. *Si Dominus incitat te adverſum me, odoretur ſacrificium*. Et ſimiliter tantum bonum fuit quod Chriſtus voluntarie paſſus eſt, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus eſt ſuper omni offenſa generis humani, quantum ad eos qui Chriſto paſſo coniunguntur ſecundum modum prædictum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipſe fecit; odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt, ſecundum illud Eccli. XII. 3. *Altiſſimus odio habet peccatores*.

Ad ſecundum dicendum, quod paſsio Chriſti non dicitur quantum ad hoc Deo nos reconciliaſſe quod de novo nos amare inciperet, cum ſcriptum ſit Hierem. XXXI. 3. *In caritate perpetua dilexi te*; ſed quia per paſsionem Chriſti ſublata eſt odii cauſa, tum per ablationem peccati, tum per recompenſationem acceptabilioris (*a*) boni.

Ad tertium dicendum, quod ſicut occiſores Chriſti homines fuerunt, ita & Chriſtus occiſus. Maior autem fuit caritas Chriſti patientis quam iniquitas occiſorum. Et ideo paſsio Chriſti magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi quam ad provocandum ad iram.

ARTICULUS V. 274

Utrum Chriſtus ſua paſſione aperuerit nobis ianuam cæli.

III. diſt. XVIII. *art.6. quæſt.* 2. *&* 3. *& diſt.* XIX. *art.* 3. *& IV. diſt.* IV. *quæſt.* 2. *art.* 2. *quæſt.* 6. *& ver. quæſt.* XXIX. *art.* 7. *ad* 9.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus ſua paſsione non aperuit nobis ianuam cæli. Dicitur enim Proverb. XI. 18. *Seminanti iuſtitiam merces fidelis*. Sed merces iuſtitiæ eſt introitus regni cæleſtis. Ergo videtur quod ſancti patres, qui operati ſunt opera iuſtitiæ, fide conſecuti eſſent introitum regni cæleſtis, etiam abſque Chriſti paſsione. Non ergo paſsio Chriſti eſt cauſa apertionis ianuæ regni cæleſtis.

2. Præterea. Ante paſsionem Chriſti Elias raptus eſt in cælum, ut dicitur IV. Regum 2. Sed effectus non præcedit cauſam. Ergo videtur quod apertio ianuæ cæleſtis non ſit effectus paſsionis Chriſti.

3. Præterea. Sicut legitur Matth. III. Chriſto baptizato aperti ſunt ei cæli. Sed baptiſmus præceſsit paſsionem. Ergo apertio cæli non eſt effectus paſsionis Chriſti.

4. Præterea. Mich. II. 13. dicitur: (*b*) *Aſcendit pandens iter ante eos*. Sed nihil aliud videtur eſſe pandere iter cæli, quam eius ianuam aperire. Ergo videtur quod ianua cæli ſit nobis aperta, non per paſsionem Chriſti, ſed per aſcenſionem eius.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit Heb. X. 19. *Habemus fiduciam in introitu Sanctorum*, ſcilicet cæleſtium, *in ſanguine Chriſti*.

Reſpondeo dicendum, quod clauſio ianuæ eſt obſtaculum quoddam prohibens hominem ab ingreſſu. Prohibebantur autem homines ab ingreſſu regni cæleſtis propter peccatum: quia, ſicut dicitur Iſaiæ XXXV. 8. *via illa ſancta vocabitur, & non tranſibit per eam pollutus*. Eſt autem duplex peccatum impediens ab ingreſſu regni cæleſtis. Unum quidem com-

(*a*) *Al.* beneficii. (*b*) *Vulgata* Aſcendet.

mune totius humanæ naturæ, quod est peccatum primi parentis: & per hoc peccatum præcludebatur homini aditus regni cælestis: Unde legitur Gen. III. 24. quod post peccatum primi parentis *collocavit Deus Cherubin, & flammeum gladium, atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ*. Aliud autem est peccatum speciale uniuscuiusque personæ, quod per proprium actum committitur uniuscuiusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus, non solum a peccato communi totius humanæ naturæ & quantum ad culpam, & quantum ad reatum pœnæ, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant eius passioni per fidem, & caritatem, & fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis ianua regni cælestis. Et hoc est quod Apostolus dicit Heb. IX. II. quod *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem, introivit semel in sancta æterna redemptione inventa*. Et hoc figuratur Numer. XXXV. 25. ubi dicitur, quod *homicida manebit ibi*, scilicet in civitate refugii, *donec Sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur; quo mortuo poterit in domum suam redire*.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti patres operando opera iustitiæ, meruerunt introitum regni cælestis per fidem passionis Christi, secundum illud Heb. XI. 33. *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam*: per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur, quantum pertinet ad emundationem propriæ personæ. Non tamen alicuius fides, vel iustitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanæ creaturæ; quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum cæleste, adipiscendo scilicet beatitudinem æternam, quæ consistit in plena Dei fruitione.

Ad secundum dicendum, quod Elias sublevatus est in cælum aereum, non autem in cælum empyreum, qui est locus Sanctorum: & similiter etiam Enoch raptus est ad paradisum terrestre, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XXXIX. art. 5.) Christo baptizato, aperti sunt cæli, non propter ipsum Christum, cui semper cælum patuit, sed ad significandum quod cælum aperitur baptizatis baptismo Christi, qui habet efficaciam ex passione ipsius.

Ad quartum dicendum, quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni cælestis, & impedimentum removit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cælestis introduxit. Et ideo dicitur, quod ascendit pandens iter ante eos.

ARTICULUS VI. 275.

Utrum Christus per suam passionem meruerit exaltari.

III. dist. XVIII. *art. 4. quæst. 3.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Christus per suam passionem non meruerit exaltari. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo, ita & sublimitas, secundum illud Psal. CXII. 4. *Excelsus super omnes gentes Dominus, & super cælos gloria eius*. Sed Christus, secundum quod homo, habuit cognitionem omnis veritatis, non ex aliquo merito præcedente, sed ex ipsa unione Dei, & hominis, secundum illud Ioan. I. 14. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ, & veritatis*. Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

2. Præterea, Christus meruit sibi a primo instanti suæ conceptionis, ut supra habitum est (quæst. XXXIV. art. 3.) Non autem maior caritas fuit in eo tempore passionis quam ante. Cum ergo caritas sit merendi principium, videtur quod non magis meruerit per passionem suam exaltationem quam ante.

3. Præterea. Gloria corporis resultat ex gloria animæ, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum (CXVIII. al. LVI, ante med.) Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem quantum ad gloriam animæ, quia anima eius fuit beata a primo instanti suæ conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem quantum ad gloriam corporis.

Sed contra est quod dicitur Philip. II. 8. *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod & Deus exaltavit illum*.

Respondeo dicendum, quod meritum importat quamdam æqualitatem iustitiæ: unde & Apostolus dicit Rom. IV. 4. quod

ei

ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum. Cum autem aliquis ex sua iniusta voluntate sibi attribuit plusquam sibi debeatur, iustum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur; sicut cum furatur quis unam ovem, reddet quatuor, ut dicitur Exodi XXII. Et hoc dicitur mereri, inquantum per hoc punitur eius iniqua voluntas. Ita etiam cum aliquis sibi ex iusta voluntate subtrahit quod debebat habere, meretur ut sibi amplius superaddatur, quasi merces iustæ voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Lucæ XIV. II. *qui se humiliat, exaltabitur*.

Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad passionem, & mortem, cuius debitor non erat; secundo quantum ad locum, quia corpus eius positum est in sepulcro, & anima in inferno; tertio quantum ad confusionem, & opprobria, quæ sustinuit; quarto quantum ad hoc quod est traditus humanæ potestati, secundum quod ipse dicit Pilato Ioan. XIX. II. (a) *Non haberes in me potestatem, nisi datum tibi esset desuper*. Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad resurrectionem gloriosam: unde dicitur in Psal. CXXXVIII. I. *Tu cognovisti sessionem meam*, idest humilitatem meæ passionis, & *resurrectionem meam*. Secundo quantum ad ascensionem in cælum: unde dicitur Ephes. IV. 9. *Descendit primum in inferiores partes terræ: qui autem descendit, ipse est & qui ascendit super omnes cælos*. Tertio quantum ad consessum paternæ dexteræ, & manifestationem Divinitatis ipsius, secundum illud Isa. LII. 13. *Exaltabitur, & elevabitur, & sublimis erit valde: sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus eius:* & Philip. II. 8. dicitur; *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod & Deus exaltavit illum, & dedit illi nomen quod est super omne nomen*, ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, & omnes ei reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur. *Ut in nomine Iesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium & infernorum*. Quarto quantum ad iudiciariam potestatem: dicitur enim Iob XXXVI. 17. *Causa tua quasi impii iudicata est: causam, iudiciumque recipies*.

Ad primum ergo dicendum, quod principium merendi est ex parte animæ; corpus autem est instrumentum meritorii actus. Et ideo perfectio animæ Christi, quæ fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passionis subiectum, & per hoc fuit ipsius meriti instrumentum.

Ad secundum dicendum, quod per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animæ, cuius voluntas caritate, & aliis virtutibus informabatur; sed in passione meruit suam exaltationem per modum cuiusdam recompensationis etiam ex parte corporis: iustum est enim ut corpus quod fuerat ex caritate passioni subiectum, acciperet recompensationem in gloria.

Ad tertium dicendum, quod dispensatione quadam factum est in Christo ut gloria animæ ante passionem non redundaret ad corpus, ad hoc quod gloriam corporis honorabilius obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animæ differri non conveniebat: quia anima immediate uniebatur Verbo: unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso Verbo; sed corpus uniebatur Verbo mediante anima.

QUAESTIO L.

De morte Christi,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de morte Christi: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum conveniens fuerit Christum mori.

Secundo, utrum per mortem fuerit separata Divinitas a carne.

Tertio, utrum fuerit separata Divinitas ab anima.

Quarto, utrum Christus in triduo mortis fuerit homo.

Quinto, utrum corpus eius fuerit idem numero vivum, & mortuum.

Sexto, utrum mors eius sit aliquid operata ad nostram salutem.

(a) Vulgata non haberes potestatem adversum me ullam &c.

ARTICULUS I. 276

Utrum conveniens fuerit Christum mori.

Inf. quaest. LII. *art.* I. *cor. & IV. cont. cap.* lv. *& quol.* II. *art.* 2. *corp. & opusc.* II. *cap.* VII. *& cap.* CCXXXIV. *&* CCXXXVIII. *fin. & opusc.* lx. *cap.* IX.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum mori. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per illud quod est contrarium illi generi; sicut ignis, qui est principium caloris, numquam potest esse frigidus. Sed Filius Dei est fons, & principium omnis vitæ, secundum illud Psal. XXXV. 10. *Apud te est fons vitæ*. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

2. Præterea. Maior est defectus mortis quam morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut Chrysostomus dicit (Vide sup. quæst. XLVI. art. 3. ad 2.) Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

3. Præterea. Dominus dicit Ioan. X. 10. *Ego veni ut vitam habeant, & abundantius habeant*. Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XI. 50. *Expedit vobis ut unus homo moriatur pro populo, & non tota gens pereat:* quod quidem Caiphas prophetice dixit, ut Evangelista testatur.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum mori. Primo quidem ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adiudicatum propter peccatum, secundum illud Genes. II. 17. *Quacumque die comederitis, morte moriemini*. Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus, cum aliquis se subiicit pœnæ quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut moriendo pro nobis satisfaceret, secundum illud I. Petr. III. 18. *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*. Secundo ad ostendendum veritatem naturæ assumptæ. Sicut enim Eusebius dicit, (in orat. de laudib. Constantini inter med. & fin. seu cap. XV.) *si aliter post conversationem cum hominibus evanescens, subito evolaret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati*. Tertio ut moriendo nos a timore mortis liberaret: unde dicitur Heb. II. 14. quod communicavit *carni, & sanguini, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest diabolum, & liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*. Quarto ut corporaliter moriendo similitudini peccati, idest pœnalitati, daret nobis exemplum moriendi spiritualiter peccato. Unde dicitur Rom. VI. 10. *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo. Ita & vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo*. Quinto ut a mortuis resurgendo & virtutem suam ostenderet, qua mortem superavit, & nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde Apostolus dicit I. ad Cor. XV. 12. *Si Christus prædicatur, quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt, quod resurrectio mortuorum non est?*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est fons vitæ, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo; mortuus est autem secundum quod homo, non secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit contra Felician. (cap. XIV. in princ.) *Absit quod Christus sic senserit mortem, ut quantum in se est vita vitam perdiderit: si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat; non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat*.

Ad secundum dicendum, quod Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturæ; sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors eius voluntaria ostenderetur.

Ad tertium dicendum, quod unum oppositum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens, sicut frigidum quandoque per accidens calefacit: & hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, dum sua morte mortem nostram destruxit; sicut ille qui pœnam pro alio sustinet, removet pœnam eius.

ARTICULUS II. 277

Utrum in morte Christi fuerit separata Divinitas a carne.

III. *dist.* III. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. & *dist.* XXI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. & *quol.* II. *art.* I. *co.* & *quæst.* IV. *art.* 6. *co.* & *opu.* II. *cap.* CCXXXVI. & CCXXXVII. & *opus.* IX. *cap.* XIX. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in morte Christi fuerit separata Divinitas a carne. Ut enim dicitur Matth. XXVII. Dominus in cruce pendens clamabat: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quod exponens Ambrosius (sup. illud Luc. XXIII. *Et hæc dicens expiravit*) dicit: „Clamabat „homo, separatione Divinitatis mori- „turus; nam cum Divinitas a morte „libera sit, utique mors ibi esse non „poterat, nisi vita discederet: quia vi- „ta Divinitas est.“ Et sic videtur quod in morte Christi sit Divinitas separata a carne.

2. Præterea. Remoto medio, separantur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima, ut supra habitum est (quæst. VI. art. I.) Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne, per consequens Divinitas sit a carne separata.

3. Præterea. Maior est virtus vivificativa Dei quam animæ. Sed corpus mori non poterat, nisi anima separata. Ergo multo minus mori poterat, nisi separata Divinitate.

Sed contra est quod ea quæ sunt humanæ naturæ, non dicuntur de Filio Dei nisi ratione unionis, ut supra habitum est (quæst. XVI. art. 4. & 5.) Sed de Filio Dei dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet esse sepultum: ut patet in Symbolo fidei, ubi dicitur, quod Filius Dei *conceptus est, & natus ex Virgine, passus, mortuus, & sepultus.* Ergo corpus Christi non fuit in morte a Divinitate separatum.

Respondeo dicendum, quod illud quod per gratiam Dei conceditur, numquam absque culpa revocatur. Unde dicitur Rom. XI. 29. quod *sine pœnitentia sunt dona Dei, & vocatio.* Multo autem maior est gratia unionis, per quam Divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur; & etiam magis permanens ex sui ratione, quia hæc gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quamdam unionem affectualem: & tamen videmus quod gratia adoptionis numquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio Divinitatis a carne ipsius. Et ideo sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam, & hypostasim Verbo Dei, ita & remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei, & carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXVII. ad fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus Pater eum exposuit passioni: unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus.

Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem, qua dixerat: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut Augustinus exponit in Lib. de gratia novi Testam. (CXL. al. CXX. epist. cap. VI. & X.)

Ad secundum dicendum, quod Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat; non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separata ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio Divinitatis ad carnem.

Ad tertium dicendum, quod anima habet vim vivificandi formaliter: & ideo, ea præsente, & unita formaliter, necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective: non enim potest esse corporis forma: & ideo non est necesse quod manente unione Divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

AR-

ARTICULUS III. 278

Utrum in morte Christi fuerit facta separatio Divinitatis ab anima.

III. *dist.* XXI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. & *quæst.* II. *art.* I. *cor.* & *opusc.* II. *cap.* CCXXXVI. & *opusc.* LX. *cap.* XIX. *fin.* & *Psal.* XXI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in morte Christi fuerit facta separatio Divinitatis ab anima. Dicit enim Dominus Ioan. X. 18. *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam, & iterum sumo eam.* Non autem videtur quod corpus animam ponere possit, eam a se separando: quia anima non subiicitur potestati corporis, sed potius e converso: & sic videtur quod Christo, secundum quod est Verbum Dei, conveniat animam suam ponere: hoc autem est eam a se separare. Ergo per mortem anima eius fuit a Divinitate separata.

2. Præterea. Athanasius dicit (implic. Lib. VI. de beatitud. Verbi Dei ad Theophil. a med.) *maledictum, qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum, vel liberatum, tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur.* Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Verbo Dei separatus: totus autem homo componitur ex anima, & corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio Divinitatis & a corpore, & ab anima.

3. Præterea. Propter unionem ad totum hominem Filius Dei vere dicitur homo. Si ergo, soluta unione animæ, & corporis per mortem, Verbum Dei remansit unitum animæ, sequeretur quod vere dici potuisset, Filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum: quia cum anima sit forma corporis, sequeretur quod Verbum Dei fuerit corporis forma; quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit a Verbo Dei separata.

4. Præterea. Anima, & corpus ab invicem separata non sunt una hypostasis, sed duæ. Si igitur Verbum Dei remansit unitum tam corpori, quam animæ Christi, separatis eis ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quod Verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duæ hypostases: quod est inconveniens. Non ergo post mortem Christi remansit anima Verbo unita.

Sed contra est quod dicit Damascenus in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXVII. a med.) *Etsi Christus mortuus est ut homo, & sancta eius anima ab incontaminato divisa est corpore; Divinitas tamen inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico, & corpore.*

Respondeo dicendum, quod anima unita est Verbo Dei immediatius, & per prius quam corpus; cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est (quæst. VI. art. I.) Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Dei prædicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum*; ita de eo in Symbolo dicitur, quod *descendit ad inferos*, quia anima eius a corpore separata descendit ad inferos.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (tract. XLVII. in Ioan. post med.) exponens illud verbum Ioannis inquirit, cum Christus sit Verbum, anima, & caro, *utrum ex eo quod est Verbum, ponat animam, an ex eo quod est anima, an iterum ex eo quod est caro.* Et dicit, quod *si dixerimus, quod Verbum Dei animam posuit, sequitur quod aliquando anima illa separata est a Verbo; quod est falsum: mors enim corpus, ab anima separavit; a Verbo autem animam separatam esse non dico. Si vero dixerimus, quod ipsa se anima ponat, sequitur quod anima ipsa a se separata sit: quod est absurdum.* Relinquitur ergo *quod ipsa caro animam suam ponit, & iterum eam sumit, non potestate sua, sed potestate Verbi inhabitantis carnem:* quia, sicut supra dictum est (in corp. art. & art. præc.) per mortem non est separata Divinitas Verbi a carne.

Ad secundum dicendum, quod in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, idest omnes partes eius, quasi Verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit per mortem; sed quod iterato totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animæ, & corporis.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei propter unionem humanæ naturæ non dicitur humana natura, sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem, & corpus sunt partes essentiales humanæ naturæ. Unde propter unionem Verbi ad utrumque eorum, non sequitur quod Verbum Dei sit,

ſit anima, vel corpus, ſed quod ſit habens animam, vel corpus.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Damaſcenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXVII. ad fin.) *quod in morte Chriſti eſt ſeparata anima a carne, non eſt una hypoſtaſis in duas hypoſtaſes diviſa: nam & corpus, & anima Chriſti ſecundum idem ex principio in Verbi hypoſtaſi habuerunt exiſtentiam, & in morte invicem diviſa, (a) ſingulum eorum manſit, unam hypoſtaſim Verbi habens. Quare una Verbi hypoſtaſis (b) Verbi, & animæ, & corporis extitit hypoſtaſis: numquam enim neque anima, neque corpus propriam habuerunt hypoſtaſim, præter Verbi hypoſtaſim: una enim ſemper Verbi hypoſtaſis, & numquam duæ.*

ARTICULUS IV. 279

Utrum Chriſtus in triduo mortis fuerit homo.

III. *diſt.* XXII. *quæſt.* I. *art.* I. & *quæſt.* II. *art.* I. & *quol.* III. *art.* 4. *cor. fin.* & *quol.* IV. *art.* I. & *opuſc.* II. *cap.* CCXXXVI. & *opuſc.* lx. *cap.* xx. *fin.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Auguſtinus in I. de Trinit. (cap. XIII. in princ.) *Talis erat illa ſuſceptio, quæ Deum hominem faceret; & hominem Deum.* Sed illa ſuſceptio non ceſſavit per mortem. Ergo videtur quod per mortem non deſierit eſſe homo.

2. Præterea. Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV. ante med.) quod *unuſquiſque homo eſt ſuus intellectus*; unde & poſt mortem animam Petri alloquentes dicimus, *Sancte Petre ora pro nobis*. Sed poſt mortem Filius Dei non fuit ſeparatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo Filius Dei fuit homo.

3. Præterea. Omnis ſacerdos eſt homo. Sed in illo triduo mortis Chriſtus fuit ſacerdos: aliter enim non verum eſſet, quod dicitur in Pſal. CIX. 4. *Tu es ſacerdos in æternum*. Ergo Chriſtus in illo triduo fuit homo.

Sed contra. Remoto ſuperiori, removetur inferius. Sed vivum, ſive animatum eſt ſuperius ad animal, & ad hominem, nam animal eſt ſubſtantia animata ſenſibilis. Sed illo triduo mortis corpus Chriſti non fuit vivum, neque animatum. Ergo non fuit homo.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtum vere fuiſſe mortuum, eſt articulus fidei. Unde aſſerere omne illud per quod tollitur veritas mortis Chriſti, eſt error contra fidem. Propter quod in epiſt. Synodali Cyrilli (in fin. & hab. in Conc. Epheſ. gener. III. part. I. cap. XXVI.) dicitur: *Si quis non confitetur Dei Verbum paſſum carne, & crucifixum carne, & quod mortem guſtavit carne; anathema ſit*. Pertinet autem ad veritatem mortis hominis, vel animalis, quod per mortem deſinat eſſe homo, vel animal: mors enim hominis, vel animalis provenit ex ſeparatione animæ, quæ complet rationem animalis, vel hominis. Et ideo dicere Chriſtum in triduo mortis hominem fuiſſe, ſimpliciter, & abſolute loquendo, erroneum eſt.

Poteſt tamen dici, quod Chriſtus in triduo fuit homo mortuus.

Quidam tamen confeſſi ſunt, Chriſtum in triduo hominem fuiſſe, dicentes quidem verba erronea, ſed ſenſum erroris non habentes in fide: ſicut Hugo de Sancto Victore qui (Lib. II. de ſacram. part. I. cap. XI.) ea ratione dixit Chriſtum in triduo mortis fuiſſe hominem, quia dicebat animam eſſe hominem: quod tamen eſt falſum, ut in prima parte oſtenſum eſt (quæſt. lxxv. art. 4.) Magiſter etiam Sententiarum in XXII. diſt. III. Lib. poſuit, quod Chriſtus in triduo mortis fuit homo alia ratione: quia credidit quod unio animæ, & carnis non eſſet de ratione hominis, ſed ſufficeret ad hoc quod aliquid ſit homo, quod habeat animam humanam, & corpus, ſive coniuncta, ſive non coniuncta: quod etiam patet eſſe falſum ex his quæ dicta ſunt in prima parte (loc. cit.) & ex his quæ ſupra dicta ſunt circa modum unionis (quæſt. II. art. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod Verbum Dei ſuſcepit animam, & carnem unitam: & ideo illa ſuſceptio fecit Deum hominem, & hominem Deum. Non autem ceſſavit illa ſuſceptio per ſeparationem Verbi ab anima, vel a carne;

(a) *Ita paſſim. Cod. Alcan.* ſingula eorum manſerunt, unam hypoſtaſim Verbi habens. *Damaſcenus Latio redditus a Lequieno ſic*. Siquidem & corpus & anima ſimul ab initio in Verbi perſona exiſtentiam habuerunt; ac licet in morte divulſa ſint, utrumque tamen eorum unam Verbi perſonam, qua ſubſiſteret, ſemper habuit. (b) *Hæc lectio conſona Damaſceno, & D. Thoma mſſ. atque edit. Cod. Alcan.* una animæ & corporis &c.

ne; cessavit tamen unio carnis, & animæ.

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter consistit tota dispositio hominis; sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

Ad tertium dicendum, quod esse sacerdotem convenit homini ratione animæ, in qua est ordinis character: unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, & multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo.

ARTICULUS V. 280

Utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis, & mortui.

Quol. II. *ar.* I. *& quol.* III. *ar.* 4. *ad* I. *& quol.* IV.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non fuerit idem numero corpus Christi viventis, & mortui. Christus enim vere mortuus fuit, sicut & alii homines moriuntur. Sed corpus cuiuscumque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum, & vivum, quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est simpliciter idem numero mortuum, & vivum.

2. Præterea. Secundum Philosophum in V. Metaph. (tex. 12.) *quæcumque sunt diversa specie, sunt etiam diversa numero*. Sed corpus Christi vivum, & mortuum fuit diversum specie: quia non dicitur oculus, aut caro mortui, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum in II. de Anima (tex. 9.) & in VII. Met. (tex. 35.) Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum, & mortuum.

3. Præterea. Mors est corruptio quædam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est, iam non est: quia corruptio est mutatio de esse in non esse. Corpus ergo Christi, postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio.

Sed contra est quod Athanasius dicit in epistola ad Epictetum (cir. med. & incipit: *Ego arbitrabar:*) *Circumciso corpore, (a) & portato, & manducante, & laborante, & in ligno affixo, erat impassibile, & incorporeum Dei Verbum; hoc erat in sepulchro positum*. Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum, & in ligno affixum; corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit etiam mortuum.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dico *simpliciter* potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum quod simpliciter idem est quod absolute; sicut *simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur*, ut Philosophum dicit (in fi. Lib. II. Top.) & hoc modo corpus Christi mortuum, & vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum, & mortuum fuit supposito idem: quia non habuit aliam hypostasim vivum, & mortuum, præter hypostasim Verbi Dei, ut supra dictum est (ar. 2. hu. quæst.) Et hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo *simpliciter* idem est quod omnino, vel totaliter: & sic corpus Christi mortuum, & vivum non fuit simpliciter idem numero: quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim prædicatum essentiale, non accidentale: unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur, quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis: quod est hæresis Gaianitarum, ut Isidor. dicit, (Lib. VIII. Etym. cap. V. ad. fi.) & habetur in Decretis XXIV. quæst. III. (cap. *Quidam autem*.) Et Damas. dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXVIII. in princ.) quod *corruptionis nomen duo significat: uno modo separationem animæ a corpore, & alia huiusmodi; alio modo perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini, secundum Iulianum, & Gaianum, secundum primum corruptionis modum ante resurrectionem, est impium: quia corpus Christi non esset consubstantiale nobis, nec in veritate mortuum esset, nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo corpus Christi fuit incorruptum*.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi

(a) *Ita cum Athanasio Nicolaius & posteriores, edit. Al. &* potato.

stasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum. Et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid: quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter propter identitatem suppositi, ut dictum est (in corp. ar.)

Ad secundum dicendum, quod quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam; ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis: & ideo quamvis in Christo non remaneat corpus idem secundum speciem humanæ naturæ, remanet tamen idem numero secundum suppositum Verbi Dei.

Ad tertium dicendum, quod corruptio, & mors non competit Christo ratione suppositi, secundum quod attenditur unitas, sed ratione naturæ, secundum quam invenitur differentia mortis, & vitæ.

ARTICULUS VI. 281

Utrum mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem.

Inf. quæst. LI. *ar.* I. *co.* & *quæst.* LVI. *ar.* I. *ad* 4. & *ad Gal.* II.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod mors Christi nihil operata sit ad nostram salutem. Mors enim est quædam privatio, est enim privatio vitæ. Sed privatio, cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

2 Præterea. Passio Christi operata est ad nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi: nam in morte separatur anima a corpore, quæ est merendi principium. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

3. Præterea. Corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostræ salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. III. sub fi.) *Una mors nostri Salvatoris*, scilicet corporalis, *duabus mortibus nostris*, idest animæ, & corporis, *saluti fuit*.

Respondeo dicendum, quod de morte Christi dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod est in fieri; alio modo secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem vel naturalem, vel violentam, tendit in mortem: & hoc modo idem est loqui de morte Christi, & de passione ipsius. Et ita secundum hunc modum mors Christi causa est salutis nostræ secundum id quod de passione supra dictum est (quæst. XLIX.) Sed in facto esse mors Christi consideratur, secundum quod iam facta est separatio corporis, & animæ: & sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostræ per modum meriti, sed solum per modum efficientiæ, inquantum scilicet nec per mortem Divinitas separata fuit a Christi carne: & ideo quicquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute Divinitatis unitæ. Consideratur autem proprie alicuius causæ effectus secundum similitudinem causæ. Unde quia mors est quædam privatio vitæ propriæ, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quæ contrariantur nostræ saluti; quæ quidem sunt mors animæ, & mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis & mors animæ, quæ est per peccatum nostrum, secundum illud Rom. IV. 25. *Traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*: & mors corporis, quæ consistit in separatione animæ, secundum illud I. ad Cor. XV. 54. *Absorpta est mors in victoria*.

Ad primum ergo dicendum, quod mors Christi est operata salutem nostram ex virtute Divinitatis unitæ, & non ex sola ratione mortis.

Ad secundum dicendum, quod mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non est ad nostram salutem operata per modum meriti, est tamen operata per modum efficientiæ; ut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod mors Christi fuit quidem corporalis; sed corpus illud fuit instrumentum Divinitatis sibi unitæ, operans in virtute eius etiam mortuum.

QUAE-

QUAESTIO LI.

De sepultura Christi,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de sepultura Christi: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum conveniens fuerit Christum sepeliri.

Secundo de modo sepulturæ eius.

Tertio, utrum corpus eius fuerit in sepulcro resolutum.

Quarto de tempore quo iacuit in sepulcro.

ARTICULUS I. 282

Utrum fuerit conveniens Christum sepeliri.

Inf. quæst. III. *art.* 4. & *opusc.* II. *cap.* CCXLI. & CCXLII. & *opusc.* IX. *cap.* XX. *prin.* & I. *Cor.* XV. *lect.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur in Psal. lxxxvII. 6. *Factus est sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber*. Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum; quod videtur esse contrarium libertati. Ergo non videtur fuisse conveniens quod corpus Christi sepeliretur.

2 Præterea. Nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quod Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

3. Præterea. Inconveniens esse videtur quod Deus, qui est super cælos excelsus, in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XXVI. 10. de muliere, quæ eum iunxerat: *Opus bonum operata est in me*: & postea subdit: *Mittens enim hoc unguentum in corpus meum, ad sepeliendum me fecit*.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum sepeliri. Primo quidem ad comprobandum veritatem mortis: non enim in sepulcro aliquis ponitur, nisi quando iam de veritate mortis constat. Unde & Marci XV. legitur, quod Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit, eum mortuum esse. Secundo quia per hoc quod Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum, his qui sunt in sepulcro, secundum illud Ioan. v. 28. *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei*; *& qui audierint, vivent*. Tertio ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur a conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss. III. 3. *Mortui estis, & vita vestra abscondita est cum Christo in Deo*. Unde & baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepeliuntur Christo per immersionem, secundum illud Rom. VI. 4. *Consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus sepultus se inter mortuos liberum fuisse ostendit in hoc, quod per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

Ad secundum dicendum, quod sicut mors Christi efficienter operata est nostram salutem, ita etiam & eius sepultura. Unde Hieron. dicit super Matth. *Sepultura Christi resurgimus*: & Isa. LIII. super illud, *Dabit impios pro sepultura*, dicit Glo. (ordin. Hieron.) idest „ gentes, quæ sine pietate erant, Deo, Patrique dabit: quia mortuus, & sepultus eos acquisivit. "

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in quodam sermone Concilii Ephesini, (& hab. par. III. cap. IX. aliquant. a princ.) *nihil horum quæ salvant homines, iniuriam Deo facit, quæ ostendunt eum non passibilem, sed clementem*: & in alio sermone eiusdem Conc. (parum a princ. cap. X.) legitur: *Nihil putat iniuriam Deus quod est occasio salutis hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitraberis, tanquam quæ aliquando subiecta possit esse iniuriis*.

ARTICULUS II. 283

Utrum convenienti modo Christus fuerit sepultus.

AD secundum sic proceditur. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum. Sepultura enim eius respondet morti ipsius. Sed Christus fuit

passus

passus mortem abiectissimam, secundum illud Sap. II. 20. *Morte turpissima condemnemus eum*. Ergo inconveniens videtur esse quod Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, inquantum a Magnatibus fuit tumulatus, scilicet a Ioseph ab Arimathæa, qui erat *nobilis decurio*, ut habetur Mar. xv. & a Nicodemo, qui erat *princeps Iudæorum*, ut habetur Ioan. III.

2. Præterea. Circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse quod ad sepeliendum Christum Nicodemus *venit ferens mixturam myrrhæ, & aloës quasi libras centum*, ut dicitur Ioan. xix. præsertim cum *mulier prævenerit corpus eius ungere in sepulturam*, ut dicitur Mar. xiv. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

3. Præterea. Non est conveniens ut aliquod factum sibiipsi sit dissonum. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet Ioseph *involvit corpus eius in sindone munda*, ut dicitur Matth. XXVII. non autem *auro, aut gemmis, aut serico*, ut Hieronymus ibid. dicit; ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturæ Christi.

4. Præterea. *Quæcumque scripta sunt*, præcipue de Christo, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom. xv. 4. Sed quædam scribuntur in Evangeliis circa sepulcrum Christi quæ in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere; sicut quod fuit sepultus in horto, quod in monumento alieno, & novo, & exciso in petra. Inconveniens ergo fuit modus sepulturæ Christi.

Sed contra est quod dicitur Isa. XI. 10. *Et erit sepulcrum eius gloriosum*.

Respondeo dicendum, quod modus sepulturæ Christi ostenditur esse conveniens quantum ad tria. Primo quidem quantum ad confirmandam fidem mortis, & resurrectionis ipsius. Secundo ad commendandam pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XIII. cir. med.) *Laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus eius de Cruce acceptum diligenter, atque honorifice tegendum, sepeliendumque curarunt*. Tertio quantum ad mysterium, per quod informantur illi qui Christo consepeliuntur in mortem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa mortem Christi commendatur patientia, & constantia ipsius, qui mortem est passus; & tanto magis, quanto mors fuit abiectior: sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui contra intentionem occidentium etiam mortuus honorifice sepelitur; & præfiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod Evangelista dicit, quod *sepelierunt eum, sicut mos est Iudæis sepelire*, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. cxx. cir. med.) *admonuit in huiusmodi officiis quæ mortuis exhibentur, morem cuiuslibet gentis esse servandum. Erat autem istius gentis consuetudo ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illæsa*. Unde & in III. de doctri. Christ. (cap. XII. a princ.) dicitur, quod *in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est*: & postea subdit: *Quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina, vel prophetica persona, maximæ cuiusdam rei signum est*. Myrrha enim, & aloes propter sui amaritudinem significant pœnitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati; odor autem aromatum significat bonam famam.

Ad tertium dicendum, quod myrrha, & aloes adhibebantur corpori Christi, ut immune a corruptione salvaretur, quod videbatur ad quandam necessitatem pertinere: unde datur nobis exemplum, quod licite possumus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi: sed involutio corporis pertinebat ad solam quandam decentiam honestatis: & in talibus, simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit (in hunc loc. Matth.) quod *ille in sindone munda involvit Iesum qui mente pura eum susceperit*. Et hinc, ut Beda dicit super Mar. (c. xliv. secundum eius ordinem) *Ecclesiæ mos obtinuit ut sacrificium Altaris non in serico, neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus Domini est in sindone munda sepultum*.

Ad quartum dicendum, quod Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem, & sepulturam ipsius liberamur a morte, quam incurrimus per peccatum Adæ in horto paradisi commissum. Ideo autem Salvator in aliena ponitur sepultura, ut Augustinus dicit

in

in quodam sermone (de sepulcro Domini, a med.) *quia pro aliorum moriebatur salute; sepulcrum autem mortis est habitaculum*. Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis suscepræ. Nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, & nudus existens a Ioseph cooperitur. In novo autem ponitur monumento, ut Hieron. dicit (in hunc loc. Matth.) *ne post resurrectionem, ceteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingeretur*. Potest autem & novum sepulcrum Mariæ virginalem uterum demonstrare. Per hoc etiam datur intelligi, quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte, & corruptione destructa. In monumento autem excisio in petra conditus est, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. XXVII. *Iube ergo custodiri &c.*) *ne si ex multis lapidibus ædificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, ablatus furto diceretur*. Unde & saxum magnum, quod appositum fuit, ostendit, quod *non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisset reserari*. Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere potetant: *Suffoderunt terram, & furati sunt eum*, sicut Augustinus dicit. Significatur autem mystice per hoc, ut Hilar. dicit (can. ult. in Matth. ad fi.) quod *per Apostolorum doctrinam in pectus duritiæ gentilis quodam doctrinæ opere excisum Christus infertur, rude scilicet ac novum, & nullo antea ingressu timori Dei pervium. Et quia nihil præter eum oportet in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur*: Et, sicut Origen. dicit (tract. XXXV. in Matth. ad fi.) *non fortuito scriptum est, quod Ioseph involvit corpus Christi sindone munda, & posuit in monumento novo, & quod advolvit lapidem magnum: quia omnia, quæ sunt circa corpus Iesu, munda sunt, & nova, & valde magna*. (*a*)

ARTICULUS III. 284

Utrum corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum.

Inf. quæst. IIII. *art.* I. *cor. & ad* I. *&* III. *dist.* XXI. *quæst.* I. *ar.* 2. *& quæst.* II. *ar.* I. *ad* I. *& opusc.* II. *cap.* CCXXXV. *& opusc.* LX. *cap.* XX.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum. Sicut enim mors est pœna peccati primi parentis, ita etiam & incineratio: dictum est enim primo homini post peccatum. *Pulvis es, & in pulverem reverteris*, ut dicitur Gen. III. 19. Sed Christus mortem sustinuit, ut nos a morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus eius, ut nos ab incineratione liberaret.

2. Præterea. Corpus Christi fuit eiusdem naturæ cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt, & ad putredinem disponuntur: quia exhalante calido naturali supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quod similiter in corpore Christi acciderit.

3. Præterea. Sicut dictum est (art. I. hu. quæst.) Christus sepeliri voluit, ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

Sed contra est quod in Psal. XV. 10. dicitur: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*: quod Damascenus exponit in III. Lib. (orth. Fid. cap. XXVIII.) de corruptione quæ est per resolutionem in elementa.

Respondeo dicendum, quod non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari: quia putrefactio cuiuscumque corporis provenit ex infirmitate naturæ illius corporis, quæ non potest amplius corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est, (quæst. præc. art. I. ad 2.) non debuit esse ex naturæ infirmitate, ne crederetur non esse voluntaria: & ideo

(*a*) *Hucusque D. Thomas. Nicolaius, ex quo in textum in posterioribus exemplis transiit, hæc addit.* Denique, ut Ambrosius dicit super Luc. (cap. XXIII. sup. illud, *& ecce vir &c.*) „ bene Christus in monu„ mento conditur iusti, ut in iustitiæ habitatione conquiescat. Monumentum enim hoc in duritiæ Genti„ lis petra sibi iustus excidit penetrabili verbo, ut prætenderet in nationibus virtus Christi. Cui pul„ cherrime admotus est lapis, ne pateret. Quicumque enim in se bene humaverit Christum, diligenter „ custodiat, ne eum perdat, neve perfidiæ ad illum sit ingressus. " Et mox: „ Bene in petra exci„ um, hoc est in fidei firmamento, de qua veri Israelitæ dulcedinem mellis, & oleum spiritale su„ xerunt. "

ideo non ex morbo, sed ex passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors eius naturae infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi; sed ad ostensionem virtutis divinae voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit (in demonstrat. *quod Deus sit* cont. Gentil. parum ante med.) quod *viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenue, arrident propria gesta; his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium: nam ante crucem omnia sunt maesta, & infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta; ut noscas, non purum hominem crucifixum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, cum non esset subiectus peccato, neque morti erat obnoxius, neque incinerationi; voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, secundum rationes supradictas (quaest. praec. art. 1.) Si autem corpus eius fuisset putrefactum, vel resolutum, magis hoc fuisset in detrimentum salutis humanae, dum non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex persona eius in Psal. xxix. 10. dicitur: *Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?* quasi dicat: „ Si corpus meum putrescat, per„ detur effusi sanguinis utilitas. " (Glos. ord. Augustini in istum Psalmum.)

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi quantum ad conditionem naturae passibilis putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum; sed virtus divina corpus Christi a putrefactione praeservavit, sicut & resuscitavit a morte.

Ad tertium dicendum, quod Christus de sepulcro resurrexit virtute divina, quae nullis terminis coarctatur. Et ideo hoc quod a sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quod homines erant resuscitandi virtute divina non solum de sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

ARTICULUS IV. 285

Utrum Christus fuerit in sepulcro solum una die, & duabus noctibus.

Inf. quaest. LII. *art.* 4. *co. & quaest.* LIII. *art.* 2. *cor. & op.* II. *cap.* CCXXXV. *& opusc.* IX. *cap.* XX. *&* I. *Cor.* XV. *lect.* 1.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit in sepulcro solum una die, & duabus noctibus. Dicit enim ipse Matth. XII. 40. *Sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus, & tribus noctibus; ita Filius hominis erit in corde terrae tribus diebus, & tribus noctibus.* Sed in corde terrae fuit in sepulcro existens. Non igitur fuit in sepulcro solum una die, & duabus noctibus.

2. Praeterea. Gregorius dicit in hom. paschali (XXI. in Evang. ad fi.) quod *sicut Samson abstulit media nocte portas Gazae; ita Christus media nocte auferens portas inferni resurrexit.* Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulcro. Ergo non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

3. Praeterea. Per mortem Christi lux praevaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quod corpus Christi fuerit in sepulcro duobus diebus, & una nocte, quam e converso.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. VI. a med.) *a vespere sepulturae usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horae sunt, idest nox tota cum die tota, & nocte tota.*

Respondeo dicendum, quod ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis eius repraesentat. Dictum est autem supra (quaest. praec. art. 6.) quod per mortem Christi liberati sumus a duplici morte, scilicet a morte animae, & a morte corporis: & hoc significatur per duas noctes, quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem eius, quia non fuit ex peccato proveniens, sed ex caritate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei: & ideo significatur per diem integrum, quo Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quod Christus una die, & duabus noctibus esset in sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro III. de consensu Evangelistarum (cap. XXIV. in med.) *quidam modum locutionis Scripturae nescientes, noctem voluerunt annumerare tres illas*

illas horas a sexta usque ad nonam, quibus Sol obscuratus est, & diem tres horas alias, quibus iterum terris est redditus, idest a nona usque ad occasum: sequitur enim nox futuri sabbati, qua cum suo die computata, erunt iam duae nocles, & duo dies. Porro autem post sabbatum sequitur nox primi sabbati, idest illucescentis diei dominici, in qua tunc Dominus resurrexit. Et ita adhuc non constabit ratio trium dierum, & trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo, quo a parte totum intelligitur; ita scilicet quod unam noctem, & unum diem accipiamus pro uno die naturali. (Quod sequitur habetur Lib. IV. de Trinit. cap. VI.) Et sic primus dies computatur ab extrema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus, & sepultus; secundus autem dies est integer cum viginti quatuor horis nocturnis, & diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. *Sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris computantur in lucem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. VI. implic.) Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, & adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis. Unde de mulieribus dicitur Ioan. XX. I. quod *cum adhuc essent tenebrae, venerunt ad monumentum*. Ratione ergo harum tenebrarum Gregorius dicit (hom. XXI. in Evang. vers. fi.) Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes aequales, sed infra ipsam noctem: illud enim diluculum & pars noctis, & pars diei dici potest, propter convenientiam quam cum utroque habet.

Ad tertium dicendum, quod intantum lux in morte Christi praevaluit (quae significatur per unam diem) quod tenebras duarum noctium, idest duplicis mortis nostrae, removit, ut dictum est (in cor. art.)

QUAESTIO LII.

De descensu Christi ad inferos,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de descensu Christi ad inferos: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

Secundo, in quem infernum descenderit.

Tertio, utrum totus fuerit in inferno.

Quarto, utrum aliquam moram ibi traxerit.

Quinto, utrum sanctos patres ab inferno liberaverit.

Sexto, utrum damnatos ab inferno liberaverit.

Septimo, utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos.

Octavo, utrum liberaverit homines de purgatorio.

ARTICULUS I. 286

Utrum fuerit conveniens Christum ad infernum descendere.

III. dist. XXII. quaest. II. art. I. quaest. I. & op. II. cap. CCXXXV. & op. IX. cap. XXI. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere. Dicit enim Augustinus in epistola ad Evodium (CLXIV. al. CXIX. aliquant. ante med.) *Nec ipsos quidem inferos uspiam Scripturarum in bono appellatos potui reperire.* Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animae iustorum ad aliquod malum descendunt. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

2. Praeterea. Descendere ad inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quae est omnino immobilis; sed solum convenire potest ei secundum naturam assumptam. Ea vero quae Christus fecit, vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem; ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad inferos: quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a culpa, & poena, ut supra dictum est (quaest. I. art. 6.) Non igitur fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

3. Praeterea. Per mortem Christi separata est anima a corpore eius, quod quidem in sepulcro positum fuit, ut supra dictum est (quaest. praec.) Non autem videtur quod secundum animam solam ad infernum descenderit: quia anima, cum sit incorporea, non videtur quod localiter possit moveri: hoc enim est corporum, ut probatur in VI. Physic. (tex. 32) descensus autem motum corpo-

ralem

ralem importat. Non ergo fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

Sed contra est quod dicitur in Symbolo: *Descendit ad inferos:* & Apostolus dicit Ephes. IV. 9. *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia & descendit primum ad inferiores partes terræ?* Glossa (interl.) idest „ ad inferos. "

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primo quidem quia ipse venerat pœnam nostram portare, ut nos a pœna eriperet, secundum illud Isa. LIII. 4. *Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portavit.* Ex peccato autem homo incurrerat non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo sicut fuit conveniens eum mori, ut nos liberaret a morte; ita conveniens fuit eum descendere ad inferos, ut nos a descensu ad inferos liberaret. Unde dicitur Oseæ XIII. 14. *Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne.* Secundo quia conveniens erat ut victo diabolo per passionem, vinctos eius eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zachar. IX. 11. *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu:* & Coloss. II. 15. dicitur: *Expolians principatus, & potestates traduxit confidenter.* Tertio ut sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo, & moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando, & illuminando. Unde dicitur in Psalm. XXIII. 7. *Attollite portas, principes, vestras*: Glossa (ord. Aug.) „ idest, principes inferni au„ ferte potestatem vestram, qua usque „ nunc homines in inferno detinebatis:" & sic *in nomine Iesu omne genu flectatur*, non solum *cælestium*, sed etiam *infernorum*, ut dicitur Philip. II.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen inferorum sonat in malum pœnæ, non autem in malum culpæ. Unde decuit Christum in infernum descendere, non tamquam ipse esset debitor pœnæ, sed ut eos qui erant pœnæ obnoxii, liberaret.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit quasi quædam causa universalis humanæ salutis tam vivorum, quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta configurantia nos passioni Christi; ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur Zachar. IX. quod *eduxit vinctos de lacu in sanguine testamenti sui*, idest per virtutem passionis suæ.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo Angeli moventur, sicut in prima parte habitum est (quæst. LIII.)

ARTICULUS II. 287

Utrum Christus descenderit ad infernum damnatorum.

III. dist. XXII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 2. & *op.* LX. *cap.* XXI. *circa med.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinæ Sapientiæ Eccli. XXIV. 45. *Penetrabo omnes inferiores partes terræ.* Sed inter partes inferiores terræ computatur etiam infernus damnatorum, secundum illud Psal. LXII. 10. *Introibunt in inferiora terræ.* Ergo Christus, qui est Dei sapientia, etiam usque ad infernum damnatorum descendit.

2. Præterea. Act. II. 24. dicit Petrus, quod *Deus Christum suscitavit, solutis doloribus inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.* Sed dolores non sunt in inferno patrum, neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur pœna sensus propter peccatum actuale, sed solum pœna damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in infernum damnatorum, vel etiam in purgatorium, ubi homines puniuntur pœna sensus pro peccatis actualibus.

3. Præterea. I. Pet. III. 19. dicitur, quod (a) *Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando*: quod, sicut Athanasius dicit in epistola ad Epictetum (cir. med. & incipit, *Ego arbitrabar*) intelligitur de descensu Christi ad inferos. Dicit enim, quod corpus Christi fuit in sepulcro positum, quando ipse perrexit prædicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus. Constat autem quod increduli erant in in-

X 2 ferno

(a) *Vulgata post verba* vivificatus autem spiritu, *sic prosequitur:* In quo & his qui in carcere erant spiritibus veniens prædicavit &c.

ferno damnatorum. Ergo Christus ad infernum damnatorum descendit.

4. Praeterea. Augustinus dicit in epistola ad Evod. (clxiv. al. xcix. aliquant. ante med.) *Si in illum Abrahae sinum Christum venisse sacra Scriptura dixisset, non nominato inferno, eiusque doloribus; miror si quisquam ad inferos eum descendisse asserere auderet. Sed quia evidentia testimonia & infernum commemorant, & dolores, nulla causa occurrit, cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret*. Sed locus dolorum est infernus damnatorum. Ergo Christus in infernum damnatorum descendit.

5. Praeterea. Sicut Augustinus dicit in quodam sermone de resurrectione. (II. a princ.) *Christus ad infernum descendens, omnes iustos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit*. Sed inter illos erat etiam Iob, qui de seipso dicit (Iob XVII. 16.) *In profundissimum infernum descendent omnia mea*. Ergo Christus etiam usque ad profundissimum infernum descendit.

Sed contra est quod de inferno damnatorum dicitur Iob x. 21. *Antequam vadam, & non revertar ad terram tenebrosam, & opertam mortis caligine, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*. Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II. ad Corinth. VI. Ergo Christus, qui est lux, ad illum infernum damnatorum non descendit.

Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur esse aliquid alicubi. Uno modo per suum effectum: & hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit; aliter tamen, & aliter: nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum quod descendens ad inferos, eos de sua incredulitate, & malitia confutavit; illis vero qui detinebantur in purgatorio, spem gloriae consequendae dedit; sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen aeternae gloriae infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam: & hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo iusti detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum Divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret & loco. Sic autem in una parte inferni existens, effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut & in uno loco terrae passus, totum mundum sua passione liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terrae, non localiter secundum animam omnes circumeundo, sed effectum suae potentiae aliqualiter ad omnes extendendo; ita tamen quod solos iustos illuminavit: sequitur enim: *Et illuminabo omnes sperantes in Domino*.

Ad secundum dicendum, quod duplex est dolor. Unus de passione poenae, quem patiuntur homines pro peccato actuali, secundum illud Psal. XVII. 6. *Dolores inferni circumdederunt me*. Alius autem dolor est de dilatione speratae gloriae, secundum illud Proverb. XIII. 12. *Spes, quae differtur, affligit animam*: quem quidem dolorem patiebantur sancti patres in inferno: ad quod significandum Augustinus in sermone de resur. (ubi sup. a med.) dicit, quod *lacrymabili obsecratione Christum orabant*. Utrosque autem dolores Christus solvit ad inferos descendens; aliter tamen & aliter: nam dolores poenarum solvit, praeservando ab eis; sicut medicus dicitur solvere morbum, a quo praeservat per medicinam; dolores autem causatos ex dilatione gloriae actualiter solvit, gloriam praebendo.

Ad tertium dicendum, quod illud quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentibus verbum illud: *His qui in carcere inclusi erant*, idest inferno, *spiritu*, idest secundum animam, *Christus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando*. Unde & Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid cap. XIX.) quod *sicut his qui in terra sunt, evangelizavit; ita & his qui in inferno; non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret*: quia ipsa praedicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio Divinitatis eius, quae manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos.

Augustinus tamen melius exponit in epistola ad Evodium (uti sup.) ut referatur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem Divinitatis eius, quam exercuit a principio mundi: ut sit sensus, quod *his qui in carcere conclusi erant*, viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animae, *spiritu suae Divinitatis veniens praedicavit* per internas inspirationes, & etiam exteriores admonitiones per ora iustorum: *his*, inquam, *praedicavit, qui increduli fuerant aliquando*, Noe scilicet

prae-

prædicanti, *quando expectabant Dei patientiam*, per quam differebatur pœna diluvii: unde subdit: *In diebus Noe, cum fabricaretur arca*.

Ad quartum dicendum, quod sinus Abrahæ potest secundum duo considerari. Uno modo secundum quietem, quæ ibi erat a pœna sensibili: & quantum ad hoc non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriæ speratæ: & secundum hoc habet rationem inferni, & doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahæ illa requies beatorum; non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahæ esse dolores.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Gregorius ibidem (Lib. XIII. Moral. cap. ult. ad fi.) dicit, ipsa superiora loca inferni *profundissimum infernum* vocat. *Si enim quantum ad celsitudinem cæli aer iste caliginosus infernus est; quantum ad eiusdem aeris altitudinem, terra, quæ inferius iacet, & infernus intelligi, & profundum potest; quantum vero ad eiusdem terræ altitudinem & loca illa inferni, quæ superiora sunt aliis receptaculis inferni, hoc modo inferni profundissimi appellatione significantur*.

ARTICULUS III. 288

Utrum Christus fuerit totus in inferno.

Opusc. II. *cap.* CCLVI.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit totus in inferno. Corpus enim Christi est pars eius. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno.

2. Præterea. Nihil, cuius partes ab invicem separatæ sunt, potest dici totum. Sed corpus, & anima, quæ sunt partes humanæ naturæ, fuerunt ab invicem separatæ post mortem, ut supra dictum est (quæst. l. art. 4.) Descendit autem ad infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in inferno.

3. Præterea. Illud totum dicitur esse in aliquo loco, cuius nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra infernum, quia corpus erat in sepulcro, & Divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in inferno.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro III. de Symbolo (cap. VII.) *Totus Filius apud Patrem, totus in cælo, totus in terra, totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso, quo latronem introduxit*.

Respondeo dicendum, quod sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. XXXI. art. 2. ad 4.) masculinum genus refertur ad hypostasim, vel personam; neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona Filii Dei, ut supra dictum est (quæst. l. art. 2.) Et ideo in illo triduo mortis Christi dicendum est, quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; & similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi unitæ; totus etiam Christus tunc erat ubique ratione divinæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit, sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod ex anima, & corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideo soluta unione animæ, & corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate.

Ad tertium dicendum, quod persona Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur; sed nec omnia loca simul accepta eius immensitatem comprehendere possunt; quinimmo ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quæ corporaliter, & circumscriptive sunt in loco, quod si totum sit alicubi, nihil eius sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit in Lib. III. de Symbolo (cap. VII.) *Non per diversa tempora, vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, & alio tempore alibi totus, sed ut semper ubique sit totus*.

ARTICULUS IV. 289

Utrum Christus aliquam moram traxerit in inferno.

III. dist. XXII. *quaest.* II. *art.* I. *quaest.* 3. & *opu.* lx. *cap.* XXI. *circ. fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus nullam moram traxerit in inferno. Christus enim ad hoc in infernum descendit, ut ex eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu: *facile enim est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI. 23. Ergo videtur quod nullam moram in inferno traxerit.

2. Praeterea. Augustinus dicit in sermone de Resurrectione (ut sup.) quod *sine aliqua mora ad imperium Domini, ac Salvatoris omnes ferrei confracti sunt vectes:* unde ex persona Angelorum concomitantium Christum dicitur: *Tollite portas principes vestras*: Ps. XXIII. 7. Ad hoc autem Christus illuc descendit ut vectes inferni confringeret. Ergo Christus in inferno nullam moram traxit.

3. Praeterea. Luc. XXIII. dicitur, quod Dominus in cruce pendens dixit latroni: *Hodie mecum eris in paradiso*: ex quo patet quod eodem die Christus fuit in paradiso. Non autem secundum corpus, quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundum animam, quae ad infernum descenderat: & ita videtur quod non traxerit moram in inferno.

Sed contra est quod Petrus dicit Act. II 24. *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab eo*. Ergo videtur quod usque ad horam resurrectionis manserit in inferno.

Respondeo dicendum, quod sicut Christus, ut nostras poenas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulcro poni; ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem eius mansit in sepulcro per diem integrum, & duas noctes, ad comprobandum veritatem mortis suae. Unde etiam tantundem credendum est animam eius fuisse in inferno, ut simul anima eius educeretur de inferno, & corpus de sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriae illustrando. Et tamen conveniens fuit, ut tamdiu anima eius remaneret in inferno, quamdiu corpus manebat in sepulcro.

Ad secundum dicendum, quod vectes inferni dicuntur impedimenta, quibus sancti patres de inferno exire prohibebantur, reatu culpae primi parentis, quos Christus statim descendens ad inferos virtute suae passionis, & mortis confregit: & tamen voluit in inferno aliquandiu remanere, propter rationem praedictam (in corp. a.)

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei, *Mecum eris in paradiso*; sed praemio in paradiso fuit, quia ibi Divinitate Christi fruebatur, sicut & alii Sancti.

ARTICULUS V. 290

Utrum Christus descendens ad inferos sanctos patres inde liberaverit.

III. dist. XXII. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* I. & *op.* II. *cap.* CCXXXV.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Christus descendens ad inferos sanctos patres inde non liberaverit. Dicit enim Augustinus in epistola ad Evodium (CLXIV. al. XCIX. ante med.) *Illis iustis qui in sinu erant Abrahae, cum Christus in inferna descenderet, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum secundum beatificam praesentiam suae Divinitatis nunquam video recessisse*. Multum autem eis contulisset, si eos ab inferis liberasset. Non ergo videtur quod Christus sanctos patres ab inferis liberaverit.

2. Praeterea. Nullus in inferno detinetur, nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi iustificati fuerant a peccato. Ergo non indigebant liberari ab inferno, Christo ad inferos descendente.

3. Praeterea. Remota causa, removetur effectus. Sed causa descendendi ad inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut sup. dictum est (quaest. I. art. 6.) Non ergo per descensum Christi ad inferos sancti patres sunt de inferno educti.

Sed

Sed contra est quod Augustinus dicit in serm. de resurrect. (ut sup.) quod Christus , quando ad inferos descendit , *portam inferni* , (*a*) *& vectes ferreos confregit* ; *& omnes iustos* , *qui originali peccato astricti tenebantur* , *absolvit* .

Respondeo dicendum , quod , sicut supra dictum est (art. praec. ad 2.) Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suae passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum non solum a peccato , sed etiam a reatu poenae, ut supra dictum est (quaest. xlix. art. 3. & quaest. l. art. 6.) Dupliciter autem homines reatu poenae erant adstricti : uno modo pro peccato actuali , quod quilibet in sua persona commiserat ; alio modo pro peccato totius humanae naturae, quod a primo parente in omnes originaliter devenit , ut dicitur Rom. v. Cuius quidem peccati poena est mors corporalis , & exclusio a vita gloriae, ut patet ex his quae dicuntur Gen. ii.& iii. nam Deus hominem de paradiso post peccatum eiecit , cui ante peccatum mortem fuerat comminatus , si peccaret . Et ideo Christus descendens ad inferos virtute suae passionis ab hoc reatu sanctos absolvit , quo erant a vita gloriae exclusi , ut possent Deum per essentiam videre , in quo consistit perfecta hominis beatitudo , ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. iii. art. 8.) Per hoc autem sancti patres detinebantur in inferno , quod eis ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat . Et sic Christus descendens ad inferos , sanctos patres ab inferis liberavit . Et hoc est quod dicitur Zachar. ix. 11. *Tu vero in sanguine testamenti tui* (*b*) *eduxisti vinctos de lacu , in quo non erat aqua* . Et Colos. ii. 15. dicitur, quod *expolians principatus , & potestates* , scilicet infernales , auferendo Abraham , Isaac , & Iacob , & ceteros iustos , *traduxit eos* idest „ longe ab hoc regno tenebrarum „ ad caelum duxit , “ ut Glossa (ord.) ibidem dicit .

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui aestimabant , antiquos iustos ante adventum Christi in inferno doloribus poenarum fuisse subiectos . Unde parum ante verba inducta praemittit , dicens : *Addunt quidam , hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum , ut Dominus cum in infernum venisset , a doloribus solverentur . Sed quonam modo intelligatur Abraham , in cuius sinum etiam pauper ille susceptus est , in illis fuisse doloribus , ego quidem non video* . Et ideo cum postea subdit , *se nondum invenisse quid descensus Christi ad inferos antiquis iustis contulerit* , intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus poenarum . Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriae ; & per consequens solvit eorum dolorem , quem patiebantur ex dilatione gloriae : ex cuius tamen spe magnum gaudium habebant , secundum illud Ioan. viii. 56. *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum* . Et ideo subdit : *A quibus eum secundum beatificam praesentiam suae Divinitatis nunquam video recessisse* , inquantum scilicet ante adventum Christi erant beati in spe , licet nondum essent perfecte beati in re .

Ad secundum dicendum , quod sancti patres , dum adhuc viverent , liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali , quam actuali, & a reatu poenae actualium peccatorum , non tamen a reatu poenae originalis peccati , per quem excludebantur a gloria , nondum soluto pretio redemptionis humanae ; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum , & a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria ; remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi : quia renovantur secundum spiritum , sed nondum secundum carnem , secundum illud Rom. viii. 10. *Corpus quidem mortuum est propter peccatum , spiritus vero vivit propter iustificationem* .

Ad tertium dicendum ,quod statim Christo mortem patiente , anima eius ad infernum descendit , & suae passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis ; quamvis ex loco illo non exierint , Christo apud inferos commorante ; quia ipsa Christi praesentia pertinebat ad cumulum gloriae .

(a) *Ita cum Augustino Codd. Camer. Alcan, Parif. & editi recentiores . Al. deest* ferreos . (b) *Vulgata* emisisti vinctos tuos de lacu &c.

ARTICULUS VI. 291

Utrum Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit.

III. dist. XXI. *quaest.* II. *art.* I. *quaest.* 2. & *opusc.* II. *cap.* CCXLI.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit. Dicitur enim Isa. XXIV. 22. *Congregabuntur (a) congregatione unius falcis in lacum, & claudentur ibi in carcere, & post multos dies visitabuntur*. Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam cæli adoraverunt (ut Hieronymus explicat.) Ergo videtur quod etiam damnati, Christo descendente ad inferos, sint visitati: quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

2. Præterea. Super illud Zach. IX. II. *Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua*, dicit Glossa (interl. Hieronymi:) „ Tu „ eos liberasti qui tenebantur vincti car„ceribus, ubi nulla misericordia eos re„frigerabat, quam dives illelpetebat. " Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus liberavit aliquos de inferno damnatorum.

3. Præterea. Potentia Christi non fuit minor in inferno quam in hoc mundo: utrobique enim operatus est per potentiam suæ Divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in inferno liberavit aliquos etiam de statu damnatorum.

Sed contra est quod dicitur Oseæ XIII. 14. *Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero inferne:* Glossa (interl.) „ Ele„ctos educendo, reprobos ibidem relin„quendo." Sed soli reprobi sunt in inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad inferos non sunt aliqui de inferno damnatorum liberati.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) Christus descendens ad inferos, operatus est in virtute suæ passionis. Et ideo eius descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi coniuncti per fidem caritate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles; aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad caritatem Christi patientis: unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem a reatu pœnæ infernalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in quacumque parte inferni, sunt aliqualiter visitati; sed quidam ad suam consolationem, & liberationem, quidam autem ad suam confutationem, & confusionem, sicut damnati. Unde ibidem subditur: *Et erubescet Luna, & confundetur Sol &c.*

Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die iudicii, non ut liberentur, sed ut amplius condemnentur, secundum illud Sophoniæ I. 12. *Visitabo super viros defixos in fæcibus suis*.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur in Glossa, *ubi nulla misericordia eos refrigerabat*, intelligendum est quantum ad refrigerium perfectæ liberationis: quia sancti patres ab illis inferni carceribus ante Christi adventum non poterant liberari.

Ad tertium dicendum, quod non fuit propter Christi impotentiam quod non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum; sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines, quamdiu vivunt, possunt ad fidem, & caritatem converti: quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono, vel malo, sicut post exitum ab hac vita.

ARTICULUS VII. 292

Utrum pueri qui cum originali decesserant, fuerint a Christo liberati.

III. dist. XXII. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 3. & *opusc.* II. *cap.* CXLII.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati in inferno. Non enim tenebantur in inferno nisi pro peccato originali, sicut & sancti patres. Sed sancti patres sunt ab inferno liberati per Christum, ut supra dictum est (art. 5. hu. quæst.) Ergo & pueri similiter per Christum sunt ab inferno liberati.

2. Præ-

(a) *Vulgata* in congregatione unius fascis in lacum &c.

2. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. v. 15. *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit*. Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo originali peccato decedentes in inferno detinentur. Ergo multo magis per gratiam Christi sunt ab inferno liberati.

3. Præterea. Sicut baptismus operatur in virtute passionis Christi, ita & descensus eius ad inferos, ut ex dictis patet (art. præc.) Sed pueri per baptismum liberantur a peccato originali, & ab inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad inferos.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. III. 25. quod *Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine eius*. Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei Christi. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab inferno liberarentur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit qui per fidem, & caritatem passioni Christi coniungebantur, in cuius virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant coniuncti passioni Christi per fidem, & dilectionem: neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum, aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad inferos huiusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et præterea sancti patres ab inferno sunt liberati per hoc quod sunt ad gloriam divinæ visionis admissi; ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundum illud Rom. VI. 23. *Gratia Dei vita æterna*. Cum igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti Patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati, inquantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati: & ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris dici non potest, ut ex supradictis patet (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod cum Apostolus dicit, quod gratia Dei in plures abundavit, ly *plures* non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adæ; sed absolute, ac si diceret, quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut & peccatum Adæ pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adæ ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt; ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione eius membra sunt facti: quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

Ad tertium dicendum, quod baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam; sed descensus Christi ad inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam, ubi non sunt capaces transmutationis prædictæ. Et ideo per baptismum pueri liberantur a peccato originali, & ab inferno, non autem per descensum Christi ad inferos.

ARTICULUS VIII. 295

Utrum Christus suo descensu liberaverit animas a purgatorio.

III. dist. XXI. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 4. & *opusc.* II. *cap.* CCXLI.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas a purgatorio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Euodium (CLXIV. al. XCIX. ante med.) *Quia evidentia testimonia & infernum commemorant, & dolores, nulla causa occurrit, cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam quos illo beneficio dignos iudicavit, adhuc requiro. Fuisse tamen Christum apud inferos, & in eorum doloribus constitutis hoc beneficium præstitisse, non dubito.* Non autem præstitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est (art. 6. hu. quæst.) Præter eos autem nulli sunt in doloribus pœnalibus constituti, nisi illi qui sunt in purgatorio. Ergo Christus animas de purgatorio liberavit.

2. Præterea. Ipsa Christi præsentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Chri-

sti liberantur animæ a purgatorio, & præcipue per Eucharistiæ sacramentum, ut infra dicetur (Supplem. quæst. lxxi. art. 9.) Ergo multo magis per præsentiam Christi ad inferos descendentis sunt animæ a purgatorio liberatæ.

3. Præterea. *Christus, quoscumque curavit in hac vita, totaliter curavit*, ut Augustinus dicit in Lib. de pœnit. (alius Auctor de vera, & falsa pœnitent cap. ix. a med.) & Ioan. vii. 23. Dominus dicit: *Totum hominem salvum feci in sabbato*. Sed Christus eos qui in purgatorio erant, liberavit a reatu pœnæ damni, quo excludebantur a gloria. Ergo etiam liberavit eos a reatu pœnæ purgatorii.

Sed contra est quod Gregorius dicit in XIII. Moral. (cap. xv. ad fin.) *Dum conditor, ac redemptor noster claustra inferni penetrans, electorum exinde animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde iam alios descendendo liberavit*. Patitur autem nos ire ad purgatorium. Ergo descendens ad inferos animas a purgatorio non liberavit.

Respondeo dicendum, quod, sicut sæpe dictum est (art. præc. & 4. hu. quæst. ad 2. & art. 5. & 6.) descensus Christi ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem eius non habet temporalem virtutem, & transitoriam, sed sempiternam, secundum illud Heb. x. 14. *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*. Et sic patet quod non habuit tunc maiorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales, quales nunc sunt, qui in purgatorio detinentur, non fuerunt a purgatorio liberati per descensum Christi ad inferos. Si qui autem inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi a purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos a purgatorio esse liberatos.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non potest concludi, quod omnes illi qui in purgatorio erant, fuerint a purgatorio liberati, sed quod aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui iam sufficienter purgati erant, vel etiam qui dum adhuc viverent, meruerunt per fidem, & devotionem ad mortem Christi, ut eo descendente, liberarentur a temporali purgatorii pœna.

Ad secundum dicendum, quod virtus Christi operatur in sacramentis per modum (a) sanationis, & expiationis cuiusdam. Unde sacramentum Eucharistiæ liberat hominem a purgatorio, inquantum est sacrificium quoddam satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad inferos non fuit satisfactorius; operabatur tamen in virtute passionis, quæ fuit satisfactoria, ut supra habitum est (quæst. xlix. art. 1. 2. & 3.) sed erat satisfactoria in generali, cuius virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quod per descensum Christi ad inferos omnes fuerint a purgatorio liberati.

Ad tertium dicendum, quod illi defectus, a quibus Christus in hoc mundo simul homines liberabat, erant personales, proprie ad unumquemque pertinentes; sed exclusio a gloria Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione a gloria, non autem a reatu pœnæ purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum; sicut e contrario sancti patres ante Christi adventum liberati sunt a propriis defectibus, non autem a defectu communi, sicut supra dictum est (quæst. xlix. art. 5. ad 1.)

QUAESTIO LIII.

De resurrectione Christi,

in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exaltationem Christi: & primo de eius resurrectione; secundo de eius ascensione; tertio de eius sessione ad dexteram Patris; quarto de iudiciaria potestate ipsius.

Circa primum occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de ipsa Christi resurrectione. Secunda de qualitate resurgentis. Tertia de manifestatione resurrectionis. Quarta de eius causalitate.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo de necessitate resurrectionis eius.

Secundo de tempore.

Ter-

(a) *Ita cum mss. edit. veteri, Garcia, & edit. Patav.* satisfactionis, *Nicolaius* sanctificationis.

Tertio de ordine.
Quarto de causa.

ARTICULUS I. 294

Utrum fuerit necessarium Christum resurgere.

III. dist. XXI. *quæst.* II. *art.* I. *& opu.* lx. *cap.* XII. *princ.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus in Lib. IV. (orth. Fid. cap. ult.) *Resurrectio est secunda eius quod dissolutum est, & cecidit, animalis surrectio.* Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus eius est dissolutum, ut ex supradictis patet (quæst. li. art. 3.) Non ergo proprie convenit sibi resurgere.

2. Præterea. Quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur: quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem Divinitati unitum; & ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat sibi resurgere.

3. Præterea. Ea quæ circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficiebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati a pœna, & culpa, ut ex supradictis patet (quæst. xlix. art. 1. & 3.) Non ergo fuit necessarium quod Christus a mortuis resurgeret.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult. 26. *Oportebat Christum pati, & resurgere a mortuis.*

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem ad commendationem divinæ iustitiæ, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc. 1. 52 *Deposuit potentes de sede, & exaltavit humiles.* Quia igitur Christus propter caritatem, & obedientiam Dei se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem: unde ex eius persona dicitur in Psal. cxxxviii. 1. *Tu cognovisti*, idest approbasti, *sessionem meam*, idest humilitatem, & passionem, *& resurrectionem meam*, idest glorificationem in resurrectione, sicut Glossa (interl.) exponit. Secundo ad fidei nostræ instructionem: quia per eius resurrectionem confirmata est fides nostra circa Divinitatem Christi: quia, ut dicitur II. ad Cor. ult. 4. *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Et ideo I. ad Corinth. xv. 14. dicitur: *Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est & fides vestra:* & in Psal. xxix. 10 dicitur: *Quæ utilitas in sanguine meo*, idest in effusione sanguinis mei, *dum descendo*, quasi per quosdam gradus malorum, *in corruptionem?* quasi dicat, Nulla. „ Si enim statim non resurgo, „ corruptumque fuerit corpus meum, „ nemini annuntiabo, nullum lucra„ bor. “ ut Glossa (interl. & ord. Aug.) exponit. Tertio ad sublevationem nostræ spei: quia dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus & nos resurrecturos. Unde dicitur I. ad Corinth. xv. 12. *Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis; quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est?* & Iob xix. 25. dicitur: *Scio*, scilicet per certitudinem fidei, *quod redemptor meus*, idest Christus, *vivit* a mortuis resurgens: & ideo *in novissimo die de terra surrecturus sum: reposita est hæc spes mea in sinu meo.* Quarto ad informationem vitæ fidelium, secundum illud Rom. vi. 4. *Quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris, ita & nos in novitate vitæ ambulemus:* & infra: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur: ita & vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo.* Quinto ad complementum nostræ salutis: quia sicut per hoc quod mala sustinuit humiliatus est moriendo, ut nos liberaret a malis; ita glorificatus est resurgendo, ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom. iv. 25. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus a iustitia, ita mors est casus a vita: unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur Mich. vii. 8. *Ne læteris inimica mea super me, quia cecidi: consurgam.* Similiter etiam licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animæ a corpore dissolutio quædam fuit.

Ad secundum dicendum, quod Divinitas erat carni Christi post mortem unita unione personali, non autem unione naturæ, sicut anima unitur corpori ut forma ad constituendam humanam natu-

turam. Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animæ, promotum est in altiorem statum naturæ, non autem in altiorem statum personæ.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi operata est nostram salutem, proprie loquendo, quantum ad remotionem malorum; resurrectio autem quantum ad inchoationem, & exemplar bonorum.

ARTICULUS II. 295

Utrum fuerit conveniens Christum tertia die resurgere.

Sup. quæst. 11. *art.* 4. *&* III. *dist.* XXI *quæst.* 11. *art.* 2. *& opusc.* 11. *cap.* CCXLIII. *& opusc.* IX. *cap.* X. *cir. fin. & Psal.* XV. *& Ioan.* 11. *lect.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum tertia die resurgere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus a morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quod Christus, qui est caput nostrum, non debuerit tertia die resurgere, sed debuerit eius resurrectio differri usque ad finem mundi.

2. Præterea. Act. 11. 24. dicit Petrus, quod impossibile erat Christum detineri ab inferno, & morte. Sed quamdiu aliquis est mortuus, detinetur a morte. Ergo videtur quod Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eadem die resurgere; præcipue cum Glossa supra inducta (art. præc.) dicat, *nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi, si non statim resurgeret*.

3. Præterea: Dies incipere videtur ab ortu Solis, qui sua præsentia diem causat. Sed ante ortum Solis Christus resurrexit: dicitur enim Ioan. XX. 1. quod *una sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum;* & tamen Christus iam resurrexerat; quia sequitur: *Et vidit lapidem sublatum a monumento*. Non ergo resurrexit Christus tertia die.

Sed contra est quod dicitur Matth. XX. 19. *Tradent eum gentibus ad illudendum, & flagellandum, & crucifigendum. & tertia die resurget*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostræ. Est autem fides nostra & de Divinitate, & humanitate Christi, non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex prædictis patet (2. 2. quæst. 11. art. 7. & 8.) Et ideo ad hoc quod confirmaretur fides de veritate Divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, & eius resurrectio non differretur usque ad finem mundi. Ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis, & mortis eius, oportuit moram esse inter mortem & resurrectionem. Si enim statim post mortem resurrexisset, videri posset quod eius mors vera non fuerit, & per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam sufficiebat quod usque ad tertium diem eius resurrectio differretur: quia non contingit quin infra hoc tempus in homine, qui mortuus videtur, cum vivat, appareant aliqua indicia vitæ. Per hoc etiam quod tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium, & finem, ut dicitur in I. de cælo (tex. 2.) Ostenditur etiam secundum mysterium quod Christus una morte sua corporali (quæ fuit lux propter iustitiam) duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis, & animæ, quæ sunt tenebrosæ propter peccatum: & ideo una die integra, & duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit in IV. de Trinit. (cap. VI.) Per hoc etiam significatur quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat: nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Incepit etiam in Christi resurrectione tertius status Sanctorum: nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in æternitate gloriæ, quam Christus inchoavit resurgendo.

Ad primum ergo dicendum, quod caput, & membra conformantur in natura, sed non in virtute: excellentior est enim virtus capitis quam membrorum. Et ideo ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi conveniens fuit, ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

Ad secundum dicendum, quod detentio coactionem quamdam importat. Christus autem nulla necessitate mortis tenebatur adstrictus sed erat *inter mortuos liber*: & ideo aliquamdiu in morte mansit, non quasi detentus, sed propria voluntate

luntate, quamdiu iudicavit hoc esse necessarium ad instructionem fidei nostræ. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LI. art. 4. ad 2.) Christus resurrexit circa diluculum illucescente iam die, ad significandum quod per suam resurrectionem nos ad lucem gloriæ inducebat; sicut mortuus est advesperascente iam die, & recedente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras culpæ, & pœnæ. Et tamen dicitur tertia die resurrexisse, accipiendo diem pro die naturali, qui continet spatium vigintiquatuor horarum: &, sicut dicit Augustinus in IV. de Trinit. (cap. VI. ante med.) *nox usque ad diluculum, quo Domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem: quia Deus, qui dixit de tenebris lucem clarescere, ut per gratiam novi Testamenti & participationem resurrectionis Christi audiremus, Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, insinuat nobis quodammodo, quod a nocte dies sumat initium: sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris ad lucem computantur*. Et ita patet quod etiamsi media nocte resurrexisset, posset dici eum die tertia surrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem cum diluculo surrexerit, potest dici, quod tertia die surrexit, etiam accipiendo diem artificialem, quæ causatur ex præsentia Solis, quia iam Sol incipiebat aerem illustrare. Unde & Marci ult. 2. dicitur, quod *mulieres venerunt ad monumentum, orto iam Sole*: quod non est contrarium ei quod Ioan. dicit, *Dum adhuc tenebræ essent*, ut Augustinus dicit in Lib. III. de consensu Evangelist. (cap. XXIV. inter princ. & med.) *quia die surgente, reliquiæ tenebrarum tanto magis extenuantur, quanto magis oritur lux*. Quod autem dicit Marcus, *Orto iam Sole*, non sic accipiendum est, tamquam iam Sol ipse videretur super terram, sed tamquam de proximo adveniente in has partes.

ARTICULUS III. 296

Utrum Christus primo resurrexerit.

IV. dist. XLII. *art.* 3. *quæst.* 1. *ad* 3. *& opusc.* II. *cap.* CCXXXVI. *&* CCXXXVII. *& I. Cor.* V. *lect.* 3. *in princ. & ad Col.* I. *lect.* 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non primo resurrexerit. Nam in veteri Testamento per Heliam, & Helisæum aliqui resuscitati leguntur, secundum illud Heb. XI. 35. *Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*: similiter & Christus ante passionem suam tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

2. Præterea. Matth. XXVII. 52. inter alia miracula quæ in passione Christi acciderunt, narratur quod *monumenta aperta sunt, & multa corpora Sanctorum, qui dormierant, surrexerunt*. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

3. Præterea. Sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostræ resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostræ gratiæ, secundum illud Ioan. I. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Sed alii prius tempore gratiam habuerunt quam Christus, sicut omnes patres veteris Testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quam Christus.

Sed contra est quod dicitur I. ad Cor. XV. 20. *Christus resurrexit a mortuis, primitiæ dormientium*: Glossa (interl.) „ quia prius tempore, & dignitate surrexit. "

Respondeo dicendum, quod resurrectio est reparatio a morte in vitam. Dupliciter autem aliquis eripitur a morte: uno modo solum a morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque, postquam mortuus fuerat; alio modo ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate, &, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et hæc est vera, & perfecta resurrectio: quia quamdiu aliquis vivit subiectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundum illud Rom. VIII. 10. *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*. Illud etiam quod possibile est esse, secundum quid dicitur esse, idest potentialiter. Et sic patet quod illa resurrectio qua quis eripitur solum ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Lo-

Loquendo igitur de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium: quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem, secundum illud Rom. VI. 9. *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*. Sed resurrectione imperfecta quidam alii resurrexerunt ante Christum, ad præmonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

Et sic patet responsio ad primum: quia & illi qui suscitati in veteri Testamento sunt, & illi qui suscitati sunt a Christo, sic redierunt ad vitam ut iterum morerentur.

Ad secundum dicendum, quod de illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio. Quidam enim asserunt, quod redierunt ad vitam tamquam non-iterum morituri: quoniam magis illis esset tormentum, si iterum morerentur, quam si non resurgerent. Et secundum hoc intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit super Matth. (sup. illud cap. XXVII. *Et multa corpora Sanctorum*) quod *non ante surrexerunt, quam resurgeret Dominus*. Unde & Evangelista dicit, quod *exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem, & apparuerunt multis*. Sed Augustinus in epistola ad Evodium (XCIX. ante med.) hanc opinionem commemorans dicit: *Scio quibusdam videri morte Domini Christi iam talem resurrectionem præstitam iustis, qualis nobis in fine promittitur: qui si non iterum repositis corporibus dormierunt, videndum est, quomodo intelligatur Christus primogenitus a mortuis, si eum in illa resurrectione tot præcesserunt. Quod si respondetur, hoc esse dictum per anticipationem, ut monumenta illo terræmotu aperta intelligantur, cum Christus in cruce penderet, resurrexisse autem iustorum corpora non tunc, sed cum ille prior resurrexisset; illud adhuc restat quod moveat, quomodo Petrus non de David, sed de Christo asseruit fuisse prædictum, carnem eius non vidisse corruptionem, per hoc quod apud eos erat monumentum David: & sic illos non convincebat, si corpus David ibi iam non erat: quia etsi ante in recenti sua morte resurrexisset, nec caro eius vidisset corruptionem, posset nihilominus illud monumentum manere. Durum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione iustorum, si eis iam æterna donata est, cuius Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebræos de iustis antiquis dicitur: Ne sine nobis consummarentur: si iam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt quæ nobis perficiendis in fine promittitur*. Si ergo Augustinus sentire videtur, quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit super Matth. (loc. sup. cit.) quod *sicut Lazarus resurrexit, sic & multa corpora Sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem*. Quamvis hoc in sermone de assumptione (*a*) sub dubio relinquat. Rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ea quæ præcesserunt Christi adventum, fuerunt præparatoria ad Christum; ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quæ sunt gloriæ, sive quantum ad animam (sicut perfecta Dei fruitio) sive quantum ad corpus (sicut resurrectio gloriosa) prius tempore debuerunt esse in Christo sicut in auctore gloriæ, gratiam vero conveniebat prius esse in his quæ ordinabantur ad Christum.

AR-

(a) *Hic tamen sermo non est Augustini. Post illa autem verba* sub dubio relinquat, *hæc in textu subiicit Nicolaius*. Ubi multis dubitari præmittit an assumpta fuerit simul cum corpore B. Virgo, an abierit relicto corpore, ab aliis nonnullis autem iam resuscitatam adstrui, & beata cum Christo immortalitate vestiri; & subiungit: „ Verumtamen quid horum verius censeatur ambigimus. Melius tamen Deo to„ tum, cui nihil impossibile est, committimus, quam ut aliquid ea de re temere definire velimus aucto„ ritate nostra, sicut & de his quos cum Domino resurrexisse credimus (Evangelio teste) sed utrum redierint „ in pulverem terræ, certum non habemus; nisi quod legimus quia *multa corpora Sanctorum qui dormie„ rant, surrexerunt ac venerunt in sanctam civitatem* (scilicet Hierusalem) *& apparuerunt multis*. De „ quibus profecto nonnulli Doctorum senserunt, & in suis etiam scriptis reliquerunt, quod iam in illis „ perpetua sit completa surrectio. Fatentur enim quod veri testes non essent, nisi & vera eorum esset „ resurrectio. Quod sane factum &, de aliis, quibusdam locis Scripturarum affirmare conantur, quod hi „ iam cum Christo regnent resuscitati in æterna societate. Quod, quia Deo nihil impossibile est, non „ abnuimus factum; quamquam propter cautelam, salva fide, pio magis desiderio id opinari oporteat, „ quam inconsulte definire quod sine periculo nescitur: “ quia non est necessarium ad salutem. *Tum statim sequitur*. Rationes tamen &c.

ARTICULUS IV. 297

Utrum Christus fuerit causa suae resurrectionis.

Psal. xl. *& Ioan.* II. *&* III. *& ad Rom.* IV. *fin.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit causa suae resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suae resurrectionis causa. Sed Christus suscitatus est ab alio, secundum illud Act. II. 24. *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni*: & Rom. VIII. II. *Qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificavit & mortalia corpora nostra &c.* Ergo Christus non est causa suae resurrectionis.

2. Praeterea. Nullus dicitur mereri qui ab alio petit aliquid, cuius ipse est causa. Sed Christus sua passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. CIV. sub fin.) quod *humilitas passionis meritum est gloriae resurrectionis*: ipse etiam petit a Patre se resuscitari, secundum illud Psal. xl. II. *Tu autem Domine miserere mei, & resuscita me*. Ergo non fuit causa suae resurrectionis.

3. Praeterea. Sicut Damascenus probat in IV. Lib. (orth. Fid. cap. ult.) resurrectio non est animae, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potest sibi animam unire, quae est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suae resurrectionis.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. x. 18. *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam & iterum sumo eam*. Sed nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere. Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexerit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. l. art. 2. & 3.) per mortem non fuit separata Divinitas nec ab anima Christi, nec ab eius carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quam eius caro considerari dupliciter: uno modo ratione Divinitatis; alio modo ratione ipsius naturae creatae. Secundum igitur unitae Divinitatis virtutem & corpus resumpsit animam, quam deposuerat, & anima corpus resumpsit, quod dimiserat: & sic Christus propria virtute resurrexit. Et hoc est quod de Christo dicitur II. ad Corinth. ult. 4. quod *etsi crucifixus est ex infirmitate (a) nostra, sed vivit ex virtute Dei*. Si autem consideremus corpus, & animam Christi mortui secundum virtutem naturae creatae, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem est divina virtus, & operatio Patris, & Filii: unde haec duo sese consequuntur, quod Christus sit suscitatus divina virtute Patris, & suiipsius.

Ad secundum dicendum, quod Christus orando petiit, & meruit suam resurrectionem, inquantum homo, non autem inquantum Deus.

Ad tertium dicendum, quod corpus secundum naturam creatam non est potentius anima Christi; est tamen ea potentius secundum virtutem divinam, quae etiam rursus secundum Divinitatem unitam est potentior corpore secundum naturam creatam. Et ideo secundum virtutem divinam corpus, & anima mutuo se resumpserunt, non autem secundum virtutem naturae creatae.

QUAESTIO LIV.

De qualitate Christi resurgentis,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus.

Secundo, utrum resurrexerit cum corporis integritate.

Tertio, utrum corpus eius fuerit gloriosum.

Quarto de cicatricibus in corpore eius apparentibus.

ARTICULUS I. 298

Utrum Christus post resurrectionem habuerit verum corpus.

Inf. art. 3. *cor. & opusc.* lx. *cap.* XXII.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim

(a) *Ita cum mss. editi omnes. In Vulgata deest* nostra.

nim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco: intravit enim ad discipulos suos ianuis clausis, ut dicitur Ioan. xx. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

2. Praeterea. Verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi forte corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur Luc. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

3. Praeterea. Cuiuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet Matth. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

Sed contra est quod dicitur Luc. ult. 37. quod Christo discipulis apparente, *conturbati, & conterriti existimabant se spiritum videre*, ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum: ad quod removendum ipse postea subdit: *Palpate, & videte, quia spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere*. Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. ult. a princ.) *illud resurgere dicitur quod cecidit*. Corpus autem Christi per mortem cecidit, inquantum scilicet fuit ab eo anima separata, quae erat eius formalis perfectio. Unde oportuit ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur. Et quia veritas naturae corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem & verum corpus fuerit, & eiusdem naturae cuius fuerat prius. Si autem eius corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi post resurrectionem non ex miraculo, sed ex conditione gloriae, sicut quidam dicunt, clausis ianuis ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrum hoc habere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur (in Supplem. quaest. lxxxiii. art. 4.) ubi agetur de resurrectione communi. Nunc autem quantum ad propositum sufficit, dicendum est, quod non ex natura corporis, sed potius ex virtute Divinitatis unitae, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, ianuis clausis introivit. Unde Augustinus dicit in quodam sermone paschali (colligitur ex serm. clxx. de temp.) quod quidam sic disputant: *Si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodo per ostia clausa intrare potuit?* Et respondet: *Si comprehendis modum, non est miraculum; ubi deficit ratio, ibi est fidei aedificatio*. Et super Ioan. (tract. cxxi. a med.) dicit: *Moli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt: ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit*. Et idem dicit Gregorius in quadam homil. de octava Paschae (xxvi. in Evang. cir. princ.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (quaest. praec. art. 3.) Christus resurrexit ad immortalem gloriae vitam. Haec est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, idest subiectum spiritui, ut Apostolus dicit I. ad Cor xv. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subiectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum in II. de Anima (tex. 73. & 74.) Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri, quando vult, & quando non vult, non videri. Hoc tamen habuit Christus non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute Divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur; sicut praestitum fuit B. Bartholomaeo miraculose, ut si vellet, videretur, non autem videretur, si non vellet (a). Dicitur ergo, quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur, aut resolveretur in aliqua invisibilia; sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo praesente, vel etiam eo abscedente velociter per dotem agilitatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Severianus dicit in sermone paschali (id hab. Pet. Chrysol. in serm. lxxxii. ad fi.) *nemo putet, Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse*. Quod est intelli-

(a) *Sic in antiquo Praedicatorum Rituali, quod anno 1254. quo tempore vivebat D. Thomas, editum in Conventu Parisiensi S. Iacobi asservatur. Haec ad marginem Nicolaius.*

telligendum quantum ad lineamenta membrorum: quia nihil inordinatum, & deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis: unde idem ibidem subdit: *Sed mutatur effigies, dum efficitur ex mortali immortalis; ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse*. Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit; sed sicut in potestate eius erat ut corpus suum videretur, vel non videretur; ita in potestate eius erat ut ex eius aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercumque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quod aliquis videatur in aliena effigie apparere.

ARTICULUS II. 299

Utrum Christi corpus resurrexerit integrum.

Locis sup. induct.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit integrum. Sunt enim de integritate humani corporis caro, & sanguis: quæ Christus non videtur habuisse: dicitur enim I. ad Corinth. xv. 50. *Caro, & sanguis regnum Dei (a) non possidebunt*. Christus autem resurrexit in gloria regni Dei. Videtur ergo quod non habuerit carnem, & sanguinem.

2. Præterea. Sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quod corpus Christi fuerit corruptibile: quod est inconveniens. Non igitur Christus habuit carnem, & sanguinem.

3. Præterea. Corpus Christi, quod resurrexit, in cælum ascendit. Sed aliquid de sanguine eius in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo resurrexit corpus Christi cum integritate omnium suarum partium.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. ult. 39. post resurrectionem discipulis loquens: *Spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) corpus Christi in resurrectione fuit eiusdem naturæ, sed alterius gloriæ. Unde quicquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani pertinent carnes, & ossa, & sanguis, & alia huiusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt, & etiam integraliter absque omni diminutione: alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quicquid per mortem ceciderat. Unde & Dominus fidelibus suis promittit, dicens Matth. x. 30. *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*: & Luc. xxi. 18. dicitur: *Capillus de capite vestro non peribit*. Dicere autem, quod corpus Christi carnem, & ossa non habuerit, & alias huiusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii Constantinopolitanæ urbis Episcopi, qui dicebat (ut hab. Greg. XIV. Moral. cap. xxix.) quod *corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, & ventis, aereque subtilius; & quod Dominus post confirmata corda discipulorum palpantium, omne illud quod in eo palpari potuit, in subtilitatem aliquam redegit*. Quod ibidem improbat Gregorius (& hom. xxvi. in Evang. a princ.) quod corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom. vi. 9. *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*. Unde & ille, quæ dixerat, in morte retractavit. Si enim inconveniens est ut Christus alterius naturæ corpus in sua conceptione acciperet, puta cæleste, sicut Valentinus asseruit, multo magis inconveniens est quod in resurrectione alterius naturæ corpus resumpserit: quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione assumpserat ad vitam mortalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro, & sanguis ibi non accipitur pro natura carnis, & sanguinis, sed vel pro culpa carnis, & sanguinis, sicut Gregorius dicit in XIV. Moral. (loc. sup. cit.) vel pro corruptione carnis, & sanguinis: quia, ut Augustinus dicit ad Consentium de resurrectione carnis (epist. ccv. al. cxlvi. a med.) *non ibi erit corruptio, & mortalitas carnis, & sanguinis*. Caro igitur secundum substantiam possidet regnum Dei, secundum quod dictum est (Luc. ult.) *Spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere*: caro autem, cum secundum corruptionem intelligitur, non possidebit: unde continuo additum est in verbis Apostoli: *Neque corruptio incorruptelam*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in eodem Lib. (loc. cit. parum a princ.) *fortassis, accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior perscrutator, & dicet: Si sanguis in corpore Christi resurgentis fuit, cur non & pituita*, idest phlegma, *cur non & fel flavum*, idest cholera, *& fel nigrum?* idest melancholia, *quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari, etiam medicinæ disciplina testatur. Sed quodlibet quisquis addat, corruptionem addere caveat, ne suæ fidei sanitatem, castitatemque corrumpat: valet enim divina potentia de ista visibili, atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates, ut absit labes*, scilicet corruptionis, *adsit effigies, adsit motio, absit fatigatio, adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas*.

Ad tertium dicendum, quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanæ naturæ pertineat, in corpore Christi resurrexit: & eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem, & integritatem humanæ naturæ pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa.

ARTICULUS III. 300

Utrum Christi corpus resurrexerit gloriosum.

Inf. quæst. lv. *art.* 6. *ad* 4. *& quo.* v. *quæst.* II. *art.* I. *& op.* III. *cap.* ccxlv.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundum illud Matth. XIII. 43. *Fulgebunt iusti, sicut Sol, in regno Patris eorum*. Sed corpora fulgentia videntur secundum rationem lucis, non autem secundum rationem coloris. Cum ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut & prius videbatur, videtur quod non fuerit gloriosum.

2. Præterea. Corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile: fuit enim palpabile, sicut & ipse dicit Luc. ult. 39. *Palpate, & videte*. Dicit autem Gregorius in quadam hom. (XXVI. in Evang. parum a princ.) quod *corrumpi necesse est quod palpatur; & palpari non potest quod non corrumpitur*. Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

3. Præterea. Corpus gloriosum non est animale, sed spirituale, ut patet I. ad Cor. XV. Sed corpus Christi videtur fuisse animale post resurrectionem: quia cum discipulis manducavit, & bibit, ut legitur Luc. ult. & Ioan. ult. Ergo videtur quod corpus Christi non fuerit gloriosum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ*.

Respondeo dicendum, quod corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione. Primo quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar, & causa nostræ resurrectionis, ut habetur I. ad Cor. XV. 43. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria*. Unde cum causa sit potior causato, & exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis, Unde & ipse dicebat (Ioan. XII. 27.) *Nunc anima mea turbata est*; quod pertinet ad passionem: & postea subdit: *Pater clarifica nomen tuum*; in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio quia, sicut supra habitum est (quæst. XXXIV. art. 4.) anima Christi a principio suæ conceptionis fuit gloriosa per fruitionem Divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est (quæst. XIV. art. I. ad 2.) ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostræ redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis, & mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit; & ita factum est corpus illud gloriosum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum (CXVIII. al. LVI. ante med.) fulgor, seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem; sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione Solis, secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus eius videatur, vel non vi-

videatur, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 2.) ita in potestate eius est quod claritas eius videatur, vel non videatur: unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus suis discipulis post resurrectionem suam apparuit.

Ad secundum dicendum, quod corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solum ratione resistentiæ, sed ratione suæ spissitudinis. Ad rarum autem, & spissum sequuntur grave, & leve, calidum, & frigidum, & alia huiusmodi contraria, quæ sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui, quod non sit dispositum secundum prædictas qualitates, quæ sunt propria obiecta tactus humani, sicut est corpus cæleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi post resurrectionem vere fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani: & ideo naturaliter erat palpabile; & si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam cælestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquiretur, (vide Supplem. quæst. LXXXII. art. 1.) sed gloriam redundantem ab anima beata: quia, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum (ubi supra) *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor*. Et ideo, sicut Gregorius dicit ibidem, *ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse eiusdem naturæ, sed alterius gloriæ*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit XIII. de civ. Dei (cap. XXII. in fi.) *Salvator noster post resurrectionem, iam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum & potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua hoc poterat potestate*. Ut enim Beda dicit super Lucam (cap. XCVII.) *aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter Solis radius calens; illa indigentia, iste potentia*. Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis adstrueret. Et propter hoc non sequitur quod fuerit eius corpus animale, quod est indigens cibo.

ARTICULUS IV. 301

Utrum corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere.

III. dist. XXI. quæst. II. art. 4. quæst. 3. & opu. II. cap. CCXXXVI. & op. XX. cap. XXII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non debuerit cum cicatricibus resurgere. Dicitur enim I. ad Corinth. XV. 52. quod *mortui resurgent incorrupti*. Sed & cicatrices, & vulnera ad quamdam corruptionem pertinent, & defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui est resurrectionis auctor, cum cicatricibus resurgeret.

2. Præterea. Corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est (art. 1. hu. q.) Sed aperturæ vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quod in corpore Christi aperturæ vulnerum remanerent; etsi remanerent ibi quædam vulnerum insignia, quæ sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est: *Quia vidisti me Thoma, credidisti*: Ioan. XX. 29.

3. Præterea. Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XIX. ad fi.) quod *post resurrectionem de Christo dicuntur quædam vere, quæ non habuit secundum naturam, sed secundum dispensationem, ad certificandum quod ipsum quod passum est corpus resurrexit, ut cicatrices*. Cessante autem causa, cessat effectus. Ergo videtur quod certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulterius non habuerit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriæ quod aliquid assumeret quod perpetuo in eo non remaneret. Ergo videtur quod non debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Thomæ Ioan. XX. 27. *Infer digitum tuum huc, & vide manus meas, & affer manum tuam, & mitte in latus meum; & noli esse incredulus, sed fidelis*.

Respondeo dicendum, quod conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere. Primo quidem propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda super Lucam (cap. XCVII. secundum eius ordinem) quod *non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriæ suæ circum-*

ferat triumphum. Unde & Augustinus dicit in XXII. de civ. Dei (cap. xx. in princ.) quod *fortassis in illo regno in corporibus Martyrum videbimus vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; & quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit*. Secundo ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suae resurrectionis. Tertio ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto ut sua morte redemptis, quam misericorditer sint adiuti, propositis eiusdem mortis indiciis, insinuet. Postremo ut in iudicio, quam iuste damnentur, ibidem denuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de Symbolo (cap. VIII. ante med.) *sciebat Christus, quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomae non credenti, nisi tangeret, & videret; ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat: Ecce hominem quem crucifixistis; videtis vulnera, quae infixistis; agnoscitis latus, quod pupugistis, quoniam per vos, & propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis*.

Ad primum ergo dicendum, quod cicatrices illae quae in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem, vel defectum, sed ad maiorem cumulum gloriae, inquantum sunt quaedam virtutis insignia; & in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illa apertura vulnerum sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per maiorem decorem gloriae, ut corpus non sit minus integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solum vidit, sed etiam vulnera tetigit: quia, ut dicit Leo Papa (vel Augustinus serm. LVI. in appendice de diversis, ante med.) *suffecit ei ad fidem propriam, vidisse quod viderat; sed nobis operatus est, ut tangeret quem videbat*.

Ad tertium dicendum, quod Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere, non solum ad certificandum discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes. Ex quibus apparet quod semper in eius corpore cicatrices illae remanebunt: quia, ut Augustinus dicit ad Consentium de resurrectione carnis (epist. CCV. al. CXLVI. paulo a princ.) *Domini corpus in caelo esse credo, ut erat quando ascendit in caelum*. Et Gregorius XIV. Moral. (cap. XXIX. ante med.) dicit, quod *si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem Dominus rediit in mortem: quod quis dicere vel stultus praesumat, nisi qui veram carnis resurrectionem denegat?* Unde patet quod cicatrices, quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, numquam postmodum ab illo corpore sunt remotae.

QUAESTIO LV.

De manifestatione resurrectionis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis Christi: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum Christi resurrectio omnibus manifestari debuerit, an solum quibusdam specialiter personis.

Secundo, utrum fuisset conveniens quod eis videntibus resurgeret.

Tertio, utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari.

Quarto, utrum fuerit conveniens quod suis discipulis in aliena effigie appareret.

Quinto, utrum resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit.

Sexto de sufficientia illorum argumentorum.

ARTICULUS I. 302

Utrum resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari.

Sup. quaest. XXXVI. art. 2. co. & op. II. cap. CCXXXVI. & I. Cor. XV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur poena publica, secundum illud I. Timoth. V. 20. *Peccantes coram omnibus argue*; ita merito publico debetur praemium publicum. Sed *claritas resurrectionis est praemium humilitatis passionis*, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. CIV. cir. fi.) Cum ergo passio Christi fuerit omnibus manifestata, eo publice patiente, videtur quod gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

2. Praeterea. Sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita & eius re-

resurrectio, secundum illud Rom. IV. 25. *Resurrexit propter iustificationem nostram.* Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, & non specialiter quibusdam.

3. Praeterea. Illi quibus manifestata est resurrectio Christi, fuerunt resurrectionis testes: unde dicitur Act. III. 15. *Quem Deus suscitavit a mortuis, cuius nos testes sumus.* Hoc autem testimonium ferebant publice praedicando: quod quidem non convenit mulieribus, secundum illud I. ad Cor. XIV. 34. *Mulieres in Ecclesiis taceant:* & I. ad Timoth. II. 12. *Docere mulieri non permitto.* Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus, quam omnibus communiter.

Sed contra est quod dicitur Act. X. 40. (a) *Quem Deus suscitavit tertia die, & dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo.*

Respondeo dicendum, quod eorum quae cognoscuntur, quaedam cognoscuntur communi lege naturae, quaedam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiae, sicut ea quae divinitus revelantur: quorum quidem, ut Dionysius dicit in Lib. cael. Hier. (cap. IV. a med.) *haec est lex divinitus instituta, ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores*, sicut patet in ordinatione caelestium spirituum. Ea vero quae pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundum illud Isa. LXIV. 4 *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Et ideo huiusmodi ab homine non cognoscuntur, nisi divinitus revelata, sicut Apostolus dicit I. ad Cor. II. 10. *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum.* Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo eius resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quae communi lege nota est omnibus: & ideo passio Christi omni populo immediate manifestari potuit. Resurrectio autem Christi facta est *per gloriam Patris*, ut Apostolus dicit Rom. VI. Et ideo immediate manifestata est, non omnibus, sed quibusdam. Quod autem publice peccantibus poena publica imponitur, intelligendum est de poena praesentis vitae: & similiter publica merita publice praemiari oportet, ut alii provocentur. Sed poenae, & praemia futurae vitae non publice omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc praeordinati sunt a Deo.

Ad secundum dicendum, quod resurrectio Christi sicut est ad communem omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit; non quidem sic quod immediate omnibus manifestaretur, sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

Ad tertium dicendum, quod mulieri non permittitur publice docere in Ecclesia; permittitur autem ei privatim aliquos domestica admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit super Luc. (sup. illud cap. XXIV. *Mulieres ex nostris,*) *ad eos femina mittitur qui domestici sunt*; non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quae primo nuntium mortis ad hominem detulit, primo etiam vitam resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit (Lib. XII. in Ioan. sup. illud cap. XX. *Vade ad fratres* &c.) *Femina, quae quondam mortis fuit ministra, venerandam resurrectionis mysterium prima percipit, & nuntiat. Adeptum est igitur femineum genus & ignominiae absolutionem, & maledictionis repudium.* Similiter etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur femineus sexus; sed si maiori caritate fervebunt, maiori etiam gloria ex visione divina potientur: eo quod mulieres, quae Dominum arctius amaverunt, intantum ut ab eius sepulcro discipulis etiam recedentibus non recederent, primo viderunt Dominum in gloria resurgentem.

ARTICULUS II. 303

Utrum fuisset conveniens quod discipuli viderent Christum resurgere.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod conveniens fuisset quod discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundum illud Act. IV. 33. *Virtute magna reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Iesu Christi Domini nostri.* Sed certissimum est testimo-

(a) Vulgata hunc.

nium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

2. Præterea. Ad certitudinem fidei habendam discipuli ascensionem Christi viderunt, secundum illud Act. I. 9. *Videntibus illis elevatus est*. Sed similiter oportet de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quod discipulis videntibus debuerit Christus resurgere.

3. Præterea. Resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futuræ resurrectionis Christi. Sed discipulis videntibus Dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quod etiam Christus resurgere debuerit discipulis videntibus.

Sed contra est quod dicitur Marci ult. 9. *Resurgens Dominus mane prima sabbati, apparuit primo Mariæ Magdalenæ*. Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere; sed cum eum quæreret in sepulcro, audivit ab Angelo: *Surrexit, non est hic*. Ergo nullus vidit eum resurgere.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Apostolus Rom. XIII. I. *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Est autem hic ordo divinitus institutus ut ea quæ supra homines sunt, hominibus per Angelos revelentur, ut patet per Dionysium IV. cap. cæl. Hier. (a med.) Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter hominibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem, & Deo conformem, secundum illud Roman. VI. 10. *Quod* (a) *enim vivit, vivit Deo*. Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediate ab hominibus videri, sed eis ab Angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit super Matth. (can. ult. in fin.) quod *ideo Angelus prior resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternæ voluntatis resurrectio nuntiaretur*.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu: quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei; ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quæ prius ab Angelis audierunt.

Ad secundum dicendum, quod ascensio Christi quantum ad terminum *a quo* non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum *ad quem*. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum *a quo*, idest secundum quod elevabatur a terra; non autem viderunt ipsum quantum ad terminum *ad quem*; quia non viderunt quomodo reciperetur in cælo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam & quantum ad terminum *a quo*, secundum quod anima rediit ab inferis, & corpus de sepulcro clauso exivit, & quantum ad terminum *ad quem*, secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.

Ad tertium dicendum, quod Lazarus resuscitatus est, ut rediret ad vitam, qualem prius habuerat, quæ communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS III. 304

Utrum Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari.

III. dist. XXI. *quæst.* II. *art.* 3. *cor. & dist.* XXII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 3. *corp. & Ioan.* XX. *lect.* 6. *prin. & cap.* XXI. *princ.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari. Ad hoc enim discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, & consolationem perturbatis afferret, secundum illud Ioan. XX. 20. *Gavisi sunt discipuli viso Domino*. Sed magis fuissent certificati, & consolati, si eis continue suam præsentiam exhibuisset. Ergo videtur quod continue cum eis debuerit conversari.

2. Præterea. Christus resurgens a mortuis non statim ascendit in cælum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act. I. Illo autem tempore intermedio in nullo alio loco potuit convenientius esse, quam ubi discipuli eius erant pariter congregati. Ergo videtur quod continue cum eis conversari debuerit.

3. Præterea. Ipso die resurrectionis dominicæ quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit Lib. III. de consensu Evangelistarum (cap. ult. a med.) Primo quidem mulieribus ad monumentum; secundo eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio Petro; quarto duobus discipulis euntibus in castel-

(a) Vulgata autem.

ftellum; quinto pluribus in Hierufalem, ubi non erat Thomas. Ergo etiam videtur quod & aliis diebus ante fuam afcenfionem ad minus pluries debuerit apparere.

4. Præterea. Dominus ante paffionem eis dixerat Matth. XXVI. 32. *Poftquam refurrexero, præcedam vos in Galilæam:* quod etiam Angelus, & ipfemet Dominus poft refurrectionem mulieribus dixit: & tamen antea in Hierufalem ab eis vifus eft, & ipfo die refurrectionis, ut dictum eft (in arg. præc.) & etiam die octavo, ut legitur Ioan. XX. Non ergo videtur quod convenienti modo poft refurrectionem cum difcipulis fuerit converfatus.

Sed contra eft quod Ioan. XX. 26. dicitur, quod *poft dies octo Chriftus difcipulis apparuit*. Non ergo continue converfabatur cum eis.

Refpondeo dicendum, quod circa refurrectionem Chrifti duo erant difcipulis declaranda, fcilicet ipfa veritas refurrectionis, & gloria refurgentis. Ad veritatem autem refurrectionis manifeftandam fufficit quod pluries eis apparuit, & cum eis familiariter eft locutus, & comedit, & bibit, & fe eis palpandum præbuit. Ad gloriam autem refurgentis manifeftandam noluit continue converfari cum eis, ficut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam refurrexiffe, qualem prius habuerat. Unde Luc. ult. 44. *Hæc funt verba quæ locutus fum ad vos, cum adhuc effem vobifcum*. Tunc quidem erat cum eis præfentia corporali, fed ante cum eis fuerat non folum corporali præfentia, fed etiam per fimilitudinem mortalitatis. Unde Beda prædicta verba exponens (cap. XCVII. in Luc.) dicit: „ *Cum adhuc effem vobifcum*, ideft cum „ adhuc effem in carne mortali, in qua „ eftis & vos. Tunc quidem in eadem „ carne refufcitatus erat, fed cum illis „ in eadem mortalitate non erat. “

Ad primum ergo dicendum, quod frequens Chrifti apparitio fufficiebat ad certificandum difcipulos de veritate refurrectionis. Converfatio autem continua eos potuiffet ducere in errorem, ut ad fimilem vitam eum refurrexiffe crederent, quam prius habuerat. Confolationem autem de continua fui præfentia eis in alia vita repromifit, fecundum illud Ioan. XVI. 22. *Iterum videbo vos, & gaudebit cor veftrum, & gaudium veftrum nemo tollet a vobis*.

Ad fecundum dicendum, quod Chriftus non ideo non continue converfabatur cum difcipulis, quia reputaret fe alibi convenientius effe; fed quia hoc difcipulis inftruendis convenientius iudicabat, fi non continue converfaretur cum eis, ratione prædicta (in corp.) Incognitum autem eft quibus in locis intermedio tempore corporaliter effet, cum hoc Scriptura non tradat, & in omni loco fit dominatio eius.

Ad tertium dicendum, quod ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut a principio fidem refurrectionis reciperent; poftquam autem iam receperant, non oportebat eos iam certificatos tam frequentibus apparitionibus inftrui. Unde in Evangelio non legitur, quod poft primum diem eis apparuerit, nifi quinquies. Ut enim Auguftinus dicit in Lib. III. de confenfu Evang. (cap. ult. a med.) poft primas quinque apparitiones fexto eis apparuit, ubi vidit eum Thomas; feptimo ad mare Tyberiadis in captione pifcium; octavo in monte Galilææ, fecundum Matthæum; nono, quod dicit Marcus, *noviffime recumbentibus*, quia iam non erant in terra cum illo convivaturi; decimo in ipfo die afcenfionis, non iam in terra, fed elevatus in nube, cum in cælum afcenderet. Sed non omnia fcripta funt, ficut Ioannes fatetur. Crebra enim erat eius cum eis converfatio, priufquam afcendiffet in cælum; & hoc ad confolationem ipforum. Unde & I. ad Cor. XV. 6. dicitur, quod *vifus eft plufquam quingentis fratribus fimul, deinde vifus eft Iacobo:* de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur mentio.

Ad quartum dicendum, quod Chryfoftomus exponens illud quod dicitur Matth. XXVI. *Poftquam refurrexero, præcedam vos in Galilæam*, (hom. LXXXIII. in Matth. ante med.) „ Non, inquit, in „ longinquam quamdam regionem, ut eis „ appareat, vadit, fed in ipfa gente, „ & in ipfis fere regionibus in quibus „ cum eo plurimum fuerant converfati; „ ut & hinc crederent, quoniam qui cru„ cifixus eft, ipfe eft & qui refurrexit. “ Propter hoc etiam in Galilæam fe ire dicit, ut a timore Iudæorum liberarentur. Sic ergo, ut Ambrofius dicit fuper Luc. (in fi. comment.) „ Dominus man„ daverat difcipulis, ut in Galilæa eum „ viderent: fed illis ob metum intra con„ clave refidentibus ipfe primum fe ob„ tulit (nec hoc eft promiffi tranfgref„ fio, fed potius feftinata ex benignita-

„ te impletio ;) postea vero, confirmatis animis, illi Galilæam petierunt."

Vel nihil obstat, si dicamus, pauciores intra conclave, & complures in monte fuisse. Ut enim Eusebius dicit, (hab. in Cat. Div. Th. sup. illud Lucæ ult. *Stetit Iesus in medio &c.*) „ duo Evangelistæ, scilicet Lucas, & Ioannes, solis undecim hunc scribunt apparuisse in Hierusalem; ceteri vero duo in Galilæam properare non solis undecim, sed universis discipulis, & fratribus dixerunt Angelum, & Salvatorem iussisse: de quibus & Paulus meminit dicens: Deinde apparuit plusquam quingentis fratribus simul."

Est autem verior solutio, quod prius in Hierusalem latitantibus semel aut bis visus est, ad eorum consolationem; in Galilæa vero non clam, aut semel, aut bis, sed cum multa potestate ostensionem sui fecit, præbens se eis viventem post passionem in signis multis, ut Lucas testatur in Actib. (cap. 1.)

Vel, sicut dicit Augustinus in Lib. III. de consensu Evang. (cap. ult. ad fi.) *quod ab Angelo, & Domino dictum est, quod præcederet eos in Galilæam, prophetice accipiendum est. In Galilæa enim secundum transmigrationis significationem intelligendum occurrit, quod Christi gratia de populo Israel transmigratura erat ad Gentes; quibus Apostoli prædicantes non crederentur, nisi eis ipse Dominus viam in cordibus hominum præpararet; & hoc intelligitur,* „ Præcedet vos in Galilæam." *Secundum illud autem quod Galilæa interpretatur revelatio, non iam in forma servi intelligendus est, sed in illa in qua æqualis est Patri, quam promisit dilectoribus suis: & illuc præcessit, unde ad nos veniens non recessit, & quo nos præcedens non deseruit.*

ARTICULUS IV. 305

Utrum Christus debuerit discipulis in alia effigie apparere.

I. dist. XI. quæst. II. art. 4. quæst. I. ad 3. & op. lx. cap. XXII. fi.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere. Non enim potest apparere secundum veritatem, nisi quod est. Sed in Christo non fuit nisi una effigies. Si ergo Christus in alia effigie apparuit, non fuit apparitio vera, sed ficta: quod est inconveniens: quia ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XIII.) *si fallit Christus, veritas non est: est autem veritas Christus.* Ergo videtur quod Christus non debuerit discipulis in alia effigie apparere.

2. Præterea. Nihil potest in alia effigie apparere quam habeat, nisi oculi intuentium aliquibus præstigiis detineantur. Huiusmodi autem præstigia, cum fiant magicis artibus, non conveniunt Christo, secundum illud II. ad Corinth. VI. 15. *Quæ conventio Christi ad Belial?* Ergo videtur quod non debuerit in alia effigie apparere.

3. Præterea. Sicut per sacram Scripturam nostra fides certificatur; ita discipuli certificati sunt de fide resurrectionis per Christi apparitiones. Sed, sicut Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum (implic. epist VIII. cap. III. parum a princ. & epist. IX. cap. III.) *si vel unum mendacium in sacra Scriptura recipiatur, infirmabitur tota sacræ Scripturæ auctoritas.* Ergo si vel in una apparitione Christus discipulis apparuit aliter quam esset, infirmabitur quicquid discipuli post resurrectionem viderunt in Christo: quod est inconveniens. Non ergo debuit in alia effigie apparere.

Sed contra est quod dicitur Marci ult. 12. *Post hæc duobus ex eis ambulantibus ostensus est in alia effigie euntibus in villam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 2. hu. q.) resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur. Innotescunt autem divina hominibus diversimode, secundum quod diversimode sunt affecti. Nam illi qui habent mentem bene dispositam, secundum veritatem divina percipiunt; illi autem qui non habent mentem bene dispositam, divina percipiunt cum quadam confusione dubietatis, vel erroris: *animalis enim homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei*, ut dicitur I. ad Corinth. II. 14. Et ideo Christus quibusdam ad credendum dispositis post resurrectionem apparuit in sua effigie; illis autem in alia effigie apparuit qui iam videbantur circa fidem tepescere: unde dicebant (Lucæ ult. 21.) *Nos autem sperabamus quia ipse esset redempturus Israel.* Unde Gregorius dicit in homil. (XXIII. in Evang. ante med.) quod *talem se exhibuit eis in corpore, qualis apud illos erat in mente: quia enim adhuc in eorum cordibus peregrinus erat*

erat a fide, ire se longius finxit, scilicet ac si esset peregrinus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de quaestionib. Evang. (quaest. ult. in princ.) *non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando illud fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis: alioquin omnia quae a sapientibus, & sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur, quia secundum usitatum intellectum non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam*. Et ita factum est hic, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. III. de consensu Evang. (cap. XXV. inter princ. & med.) *Dominus poterat transformare carnem suam, ut alia revera esset effigies ab illa quam solebant intueri: quandoquidem & ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies eius claresceret, sicut Sol. Sed non ita nunc factum est. Non autem incongruenter accipimus, hoc impedimentum in oculis eorum a Satana factum fuisse, ne agnosceretur Iesus*. Unde Luc. ult. 16. dicitur, quod *oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa sequeretur, si ab alienae effigiei aspectu non fuissent reducti ad vere videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus dicit ibid. *a Christo facta est permissio*, ut scilicet praedicto modo oculi eorum tenerentur, *usque ad sacramentum panis; ut unitate corporis eius participata, removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci*. Unde ibidem subditur, quod *aperti sunt oculi eorum, & cognoverunt eum; non quod ante clausis oculis ambularent; sed inerat aliquid, quo non sinerentur agnoscere quod videbant*: quod scilicet caligo, & aliquis humor efficere solet.

ARTICULUS V. 306

Utrum Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare.

III. *dist.* XXI. *quaest.* II. *art.* 3. & 4. & *op.* II. *cap.* CCXXXVIII. & *opusc.* LX. *cap.* XXII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Christus veritatem resurrectionis non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius (Lib. I. de Fide cap. V. ad fi.) *Tolle argumenta ubi fides quaeritur*. Sed circa resurrectionem Christi quaeritur fides. Non ergo habent ibi locum argumenta.

2. Praeterea. Gregorius dicit (homil. XXVI. in Evang. in princ.) *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*. Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

3. Praeterea. Christus in mundum venit, ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundum illud Ioan. X. 10. *Ego veni ut vitam habeant, & abundantius habeant*. Sed per huiusmodi ostensiones argumentorum videtur humanae beatitudini impedimentum praestari: dicitur enim Ioan. XX. 29. *Beati qui non viderunt, & crediderunt*. Ergo videtur quod Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

Sed contra est quod dicitur Act. I. 3. quod apparuit discipulis Christus *per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei*.

Respondeo dicendum, quod argumentum dicitur dupliciter. Quandoque dicitur argumentum quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem; quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum, quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem, sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando utitur nomine argumenti, (ut Lib. de Rethorica ad Alexan. cap. XIV. & XV.) Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta: quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis, quae si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum; si autem essent eis nota, non transcenderent rationem humanam,

& ita

& ita non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quæ rationem humanam excedit: oportet enim principia ex eodem genere assumi, ut dicitur in I. Poster. (tex. 20.) Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacræ Scripturæ, quæ est fidei fundamentum, cum dixit: *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in Lege, & Psalmis, & Prophetis de me*, ut habetur Luc. ult. 44. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse, inquantum per quædam evidentia signa se vere resurrexisse ostendit. Unde in græco ubi nos habemus, *in multis argumentis*, loco argumenti ponitur τεκμήριον, quod est signum evidens ad probandum. Quæ quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo. Primo quidem quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis Luc. ult. 25 *O stulti, & tardi corde ad credendum:* & Marc. ult. 14. *exprobravit illis incredulitatem eorum, & duritiam cordis*. Secundo ut per huiusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur, secundum illud I. Ioan. I. I. *Quod vidimus, & audivimus, & manus nostræ contrectaverunt... hoc testamur*.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundum rationem humanam procedentibus; quæ invalida sunt ad ea quæ sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur: & talis est ratio demonstrativa. Huiusmodi autem rationes Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.) meritum beatitudinis, quod causat fides, non totaliter excluditur, nisi homo nollet credere nisi ea quæ videt. Sed quod aliquis ea quæ non videt credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat, nec meritum eius; sicut & Thomas cui dictum est, Ioan. xx. 29. *Quia vidisti me, credidisti*, aliud vidit, & aliud credidit: vidit vulnera, & credidit Deum. Est autem perfectioris fidei qui non requirit huiusmodi auxilia ad credendum. Unde ad arguendum defectum fidei in quibusdam Dominus dicit Ioan. IV. 48. *Nisi signa, & prodigia videritis, non creditis*. Et secundum hoc potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo, etiam signis non visis, sint beati per comparationem ad illos qui non credunt, nisi talia videant.

ARTICULUS VI. 307

Utrum argumenta quæ Christus induxit, sufficienter manifestaverint resurrectionem eius.

Locis sup. art. 5. adduct.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod argumenta quæ Christus induxit, non sufficienter manifestaverint veritatem resurrectionis eius. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem, quod etiam Angeli hominibus apparentes vel non ostenderint, vel ostendere non potuerint: nam Angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, & cum eis loquebantur, & conversabantur, & comedebant, ac si essent homines veri; sicut patet Gen. XVIII. de Angelis, quos Abraham suscepit hospitio: & in Lib. Tobiæ de Angelo qui eum duxit, & reduxit. Et tamen Angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quæ Christus discipulis exhibuit, fuerunt sufficientia ad resurrectionem eius manifestandam.

2. Præterea. Christus resurrexit resurrectione gloriosa, idest habens simul humanam naturam cum gloria. Sed quædam Christus ostendit discipulis quæ videntur esse contraria naturæ humanæ, sicut quod ab oculis eorum evanuit, & quod ad eos ianuis clausis intravit; quædam autem videntur esse contraria gloriæ, puta quod manducavit, & bibit, & quod habuit vulnerum cicatrices. Ergo videtur quod illa argumenta non fuerint sufficientia, neque convenientia ad fidem resurrectionis ostendendam.

3. Præterea. Corpus Christi non erat tale post resurrectionem, ut tangi deberet ab homine mortali: unde & ipse dixit Magdalenæ Ioan. xx. 17. *Noli me tangere: nondum enim ascendi ad Patrem meum*. Non ergo fuit conveniens quod ad manifestandam veritatem resurrectionis

nis suæ seipsum discipulis palpandum exhiberet.

4. Præterea. Inter dotes glorificati corporis præcipua videtur esse claritas; quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quod insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

5. Præterea. Angeli in testes resurrectionis inducti ex ista dissonantia Evangelistarum insufficientes videntur. Nam apud Matthæum Angelus super lapidem revolutum, apud Marcum vero intus Angelus describitur visus a mulieribus ingressis monumentum: & rursus ab istis unus, a Ioanne cap. xx. duo sedentes, a Luca vero cap. xxiv. duo stantes describuntur. Inconvenientia ergo videntur testimonia resurrectionis.

Sed contra est quod Christus, qui est Dei sapientia, suaviter, & convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap VIII.

Respondeo dicendum, quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet testimonio, & argumento, sive signo: & utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis; quorum neutrum potest refelli: quorum primum est testimonium Angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes Evangelistas; aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suæ resurrectionis, ut dicitur Luc. ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, & gloriosam.

Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis: circa quod tria ostendit. Primo quidem quod esset corpus verum, & solidum, non corpus phantasticum, vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile præbuit: unde ipse dicit Luc. ult. 39. *Palpate, & videte, quia spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere*. Secundo ostendit quod esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertio ostendit eis quod esset idem numero corpus quod prius habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices: unde, ut legitur Luc. ult. 39. dixit eis: *Videte manus meas, & pedes meos, quia ego ipse sum*.

Alio modo ostendit eis veritatem suæ resurrectionis ex parte animæ iterato corpori unitæ. Et hoc ostendit per opera triplicis vitæ. Primo quidem per opus vitæ nutritivæ in hoc quod cum discipulis manducavit, & bibit, ut legitur Luc. ult. Secundo per opera vitæ sensitivæ in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat, & præsentes salutabat; in quo ostendebat se & videre, & audire. Tertio per opera vitæ intellectivæ in hoc quod eis loquebatur, & de Scripturis disserebat. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam per miraculum, quod fecit in piscibus capiendis, & ulterius per hoc quod eis videntibus ascendit in cælum: quia, ut dicitur Ioan. III. 13. *nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, Filius hominis, qui est in cælo*.

Gloriam etiam suæ resurrectionis ostendit discipulis per hoc quod ad eos ianuis clausis intravit: secundum enim quod Gregorius dicit in hom. (XXVI. in Evang. parum a princ.) *palpandam carnem Dominus præbuit, quam ianuis clausis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum & eiusdem naturæ, & alterius gloriæ*. Similiter etiam ad proprietatem gloriæ pertinebat, quod *subito ab oculis eorum evanuit*, ut dicitur Luc. ult. quia per hoc ostendebatur quod in potestate eius erat videri, & non videri; quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est (quæst. LIV. art. 1. ad 2. & art. 3. ad 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam perfecte Christi resurrectionem; tamen omnia simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant, maxime propter Scripturæ testimonium, & Angelorum dicta, & etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus vere se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, & aliter Angeli. Nam quia corpora ab Angelis assumpta non erant corpora viva, vel animata, non erat vera comestio, licet esset vera cibi contritio, & traiectio in interiorem partem corporis assumpti: unde & Angelus dixit Tobiæ XII. 18. *Cum essem vobiscum... videbar quidem vobiscum manducare, & bibere; sed ego cibo invisibili utor*. Sed quia corpus Christi vere fuit animatum, vera fuit eius comestio. Ut enim

enim Augustinus dicit in XIII. de civit. Dei (cap. XXII. in fin.) *non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium auferetur*. Unde, sicut Beda dicit (cap. XCVII. in Luc.) *Christus manducavit potestate, non egestate*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) argumenta quaedam inducebantur a Christo ad probandam veritatem humanae naturae, quaedam vero ad probandam gloriam resurgentis. Conditio autem naturae humanae, secundum quod in se consideratur, quantum scilicet ad statum praesentem, contrariatur conditioni gloriae, secundum illud I. ad Cor. XV. 43. *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*. Et ideo ea quae inducuntur ad ostendendam conditionem gloriae, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum praesentem, & e converso. Unde Gregorius dicit in hom. (XXVI. in Evan. paulò a princ.) quod *duo mira, & juxta humanam rationem sibi valde contraria Dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum & incorruptibile, & tamen palpabile demonstravit*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. CXXI. a med.) *hoc quod Dominus dixit*, „ Noli „ me tangere, nondum enim ascendi ad „ Patrem meum, " *sic dictum est, ut in illa femina figuraretur Ecclesia de gentibus, quae in Christum non credidit, nisi cum ascendisset ad Patrem. Aut sic in se credi voluit Iesus, hoc est sic se spiritualiter tangi, quod ipse, & Pater unum sunt: eius quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit, ut Patri agnoscat aequalem. Haec autem carnaliter adhuc in eum credebat, quem sicut hominem flebat*. Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus accessit, & tenuit pedes eius, *quaestionem non facit*, ut Severianus dicit (id hab. Chrysol. serm. LXXVI. a med.) *siquidem illud de figura est, hoc de sexu; illud de divina gratia, hoc de humana natura*. Vel, sicut Chrysostomus dicit (hom. LXXXV. in Ioan. ante med.) *volebat haec mulier adhuc cum Christo conversari, sicut & ante passionem, & prae gaudio nihil magnum cogitabat quamvis caro Christi multo melior facta fuerit resurgendo. Et ideo dixit*: „ Nondum ascendi ad Patrem meum; " *quasi dicat, non aestimes me iamterrenam vitam agere: quod enim in terris me vides, hoc est quia nondum ascendi ad Patrem meum, sed in promptu est quod ascendam*. Unde subditur: *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in dialogo ad Orosium (quaest. XIV.) *clarificata carne Dominus resurrexit; sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere, quia non possent oculis suis talem claritatem perspicere. Si enim antequam moreretur pro nobis, & resurgeret, quando transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt, quanto magis glorificata carne Dominum eum videre non potuerunt?* Est etiam considerandum, quod post resurrectionem Dominus hoc praecipue volebat ostendere quod idem ipse esset qui mortuus fuerat; quod multum poterat impedire, si eis sui corporis claritatem ostenderet: nam immutatio quae fit secundum aspectum, maxime ostendit diversitatem eius quod videtur: quia sensibilia communia, inter quae est unum, & multa, vel idem, & diversum, maxime diudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis eius discipuli despicerent, intendebat Christus eis gloriam maiestatis suae ostendere, quam maxime demonstrat claritas corporis. Et ideo ante passionem gloriam suam demonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem per alia indicia.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. III. de consensu Evang. (cap. XXIV.) *possumus intelligere unum Angelum visum a mulieribus, secundum Matthaeum, & Marcum, ut eas ingressas in monumentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium, quod erat aliqua maceria communitum, atque ibi vidisse Angelum sedentem supra lapidem revolutum a monumento, sicut dicit Matthaeus; ut hoc sit, sedentem a dextris, quod dicit Marcus: deinde dum introspicerent locum, in quo iacuerat corpus Domini, visos ab eis alios duos Angelos, primo quidem sedentes*, ut dicit Ioannes, *& postea eos surrexisse, ut stantes viderentur*, ut dicit Lucas.

QUAESTIO LVI.

De resurrectionis Christi causalitate, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi: & circa hoc quaeruntur duo.

Pri-

Primo, utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis.

Secundo, utrum resurrectio Christi sit causa nostrae iustificationis.

ARTICULUS I. 308

Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum.

IV. dist. XLIII. *art.* 2. *quaest.* 1. & *IV. con. cap.* LXXX. & *veri. quaest.* XXVII. *art.* 3. *ad* 7. & *opusc.* II. *cap.* CCXXXVI. & *opusc.* LX. *cap.* XXII. & I. *Cor.* XV. *lect.* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim eo resurgente omnes mortui resurgere debuerunt.

2. Praeterea. Causa resurrectionis mortuorum est divina iustitia, ut scilicet corpora simul praemientur, vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito, vel peccato, ut dicit Dionysius ult. cap. caelest. Hierar. (a med.) & etiam Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XXVIII. parum a princ.) Sed iustitiam Dei necesse esset impleri, etiamsi Christus non resurrexisset. Ergo etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

3. Praeterea. Si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris, aut causa effectiva, aut meritoria. Sed non est causa exemplaris: quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundum illud Ioan. V. 21. *Sicut Pater suscitat mortuos:* Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva: quia causa efficiens non agit nisi per contactum vel spiritualem, vel corporalem. Manifestum est autem quod resurrectio Christi non habet contactum corporalem ad mortuos, qui resurgent, propter distantiam temporis, & loci; similiter etiam nec contactum spiritualem, qui est per fidem, & caritatem, quia etiam infideles, & peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria: quia Christus resurgens iam non erat viator, & ita non erat in statu merendi: & ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostrae resurrectionis.

4. Praeterea. Cum mors sit privatio vitae, nihil videtur esse aliud destruere mortem quam reducere vitam; quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causae nostrae resurrectionis. Non ergo eius resurrectio.

Sed contra est quod super illud I. ad Corinth. XV. *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis &c.* dicit Glossa (interl.) „ Qui est causa efficiens resurrectionis nostrae. "

Respondeo dicendum, quod *illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt post*, ut dicitur in II. Metaph. (tex. 4.) Primum autem in genere verae resurrectionis fuit resurrectio Christi, sicut ex supradictis patet (quaest. LIII. art. 3.) Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis: & hoc est quod Apostolus dicit I. Corinth. XV. 20. *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium: quoniam quidem per hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorum.* Et hoc rationabiliter: nam principium humanae vivificationis est Verbum Dei, de quo dicitur in Psal. XXXV. 10. *Apud te est fons vitae:* unde & ipse dicit Ioan. V. 21. *Sicut Pater suscitat mortuos & vivificat; sic & Filius quos vult vivificat.* Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, & per illud operetur in alia magis remota; sicut ignis primo calefacit aerem sibi propinquum, per quem calefacit corpora distantia: & ipse Deus primo illuminat substantias sibi magis propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit XIII. cap. caelest. Hierar. (parum a princ.) Et ideo Verbum Dei primo tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, & per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis per virtutem Verbi uniti: quod quidem operatur secundum voluntatem. Et ideo non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem Verbi Dei, ut scilicet primo conformemur Christo patienti, & morienti in hac vita passibili, & mortali; deinde perveniamus (a) ad par-

(a) *Ita cum mss. Tarrac. Alcan. & Paris. edit. passim. Al.* ad percipiendum.

participandum similitudinem resurrectionis ipsius.

Ad secundum dicendum, quod iustitia Dei est causa prima resurrectionis nostræ; resurrectio autem Christi est causa secundaria, & quasi instrumentalis. Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate; tamen ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa efficiens. Sic ergo divina iustitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi: potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem, & resurrectionem, ut supra dictum est (quæst. xlvi. art. 2. & 3.) Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostræ resurrectionis, sed est causa efficiens, & exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum Divinitatis ipsius, & operatur in virtute eius, ut supra dictum est (quæst. xiii. art. 2. & 3.) Et ideo sicut alia quæ Christus in sua humanitate fecit, vel passus est, ex virtute Divinitatis eius sunt nobis salutaria, ut supra dictum est (quæst. xlviii. art 6.) ita & resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare: quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca, & tempora: & talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiæ. Et quia, ut dictum est (in solut. præc.) primordialis causa resurrectionis humanæ est divina iustitia, ex qua Christus habet potestatem iudicium facere, inquantum filius hominis est; virtus effectiva resurrectionis eius se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt eius iudicio subiecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore; ita etiam est prima dignitate, & perfectione, ut dicit Glossa I. ad Corinth. xv. (interl. sup. illud, *Primitiæ Christus*.) Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar eius quod est minus perfectum secundum suum modum. Et ideo resurrectio Christi est causa exemplaris nostræ resurrectionis: quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philip. iii. 21. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum, quam malorum; exemplaritas tamen eius se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. viii.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem efficientiæ, quæ dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi, quam etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis, quam reparationis vitæ; sed secundum rationem exemplaritatis mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostræ; resurrectio vero eius, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ. Passio tamen Christi est insuper causa meritoria, ut supra dictum est (quæst. xlviii. art. 1.)

ARTICULUS II. 309

Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum.

Locis sup. art. 1. notatis.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus super Ioan. (tract. xxiii. ante med.) quod *corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animæ resurgunt per substantiam Dei*. Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

2. Præterea. Corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus eius, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

3. Præterea. Quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, omnium corpora resurgent, secundum illud I. ad Corinth. xv. 51. *Omnes quidem resurgemus*. Sed non omnium animæ resurgent: quia quidam *ibunt in supplicium æternum*, ut dicitur Matth. xxv. 46. Ergo.

go resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

4. Praeterea. Resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundum illud Apoc. 1. 5. *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*. Ergo resurrectionis animarum magis est causa Christi passio quam eius resurrectio.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. IV. 25. *Resurrexit propter iustificationem nostram*, quae nihil aliud est quam resurrectio animarum: & super illud Psal. XXIX. *Ad vesperum demorabitur fletus*, dicit Glossa quod „ resurrectio „ Christi est causa resurrectionis nostrae, „ & animae in praesenti, & corporis in „ futuro. "

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec. ad 3.) resurrectio Christi agit in virtute Divinitatis: quae quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum: a Deo enim est & quod anima vivat per gratiam, & quod corpus vivat per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam, non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter etiam habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum: quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, *ut sicut* secundum Apostolum Rom. VI. 4. *Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris; ita & nos in novitate vitae ambulemus*: & *sicut ipse resurgens ex mortuis iam non moritur; ita & nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum vivamus* (a) *in illo*.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit, resurrectionem animarum fieri per Dei substantiam, quantum ad participationem, quia scilicet participando divinam bonitatem animae fiunt bonae, & iustae, non autem participando quamcumque creaturam. Unde cum dixisset, *Animae resurgunt per substantiam Dei*, subdit: *Participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animae sanctae*. Sed participando gloriam corporis Christi, efficiuntur corpora nostra gloriosa.

Ad secundum dicendum, quod efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem Divinitatis, cui personaliter unitur.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio animarum pertinet ad meritum, quod est effectus iustificationis; sed resurrectio corporum ordinatur ad poenam, vel praemium, quae sunt effectus iudicantis. Ad Christum autem non pertinet iustificare omnes, sed iudicare, & ideo omnes resuscitat secundum corpus, sed non omnes secundum animam.

Ad quartum dicendum, quod in iustificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpae, & novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi, quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem proprie passio, & mors Christi est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato; resurrectio autem Christi est causa novitatis vitae, quae est per gratiam, sive iustitiam: & ideo Apostolus dicit Rom. IV. 25. quod *traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*, scilicet tollenda; *& resurrexit propter iustificationem nostram*. Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est (art. praec. ad 4.)

QUAESTIO LVII.

De ascensione Christi,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de ascensione Christi: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum fuerit conveniens Christum ascendere.

Secundo, secundum quam naturam conveniat sibi ascensio.

Tertio, utrum propria virtute ascenderit.

Quarto, utrum ascenderit super omnes caelos corporeos.

Quinto, utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas.

Sexto de effectu ascensionis.

(a) *Al.* cum illo. *Hac posterior appendix implicite variis Apostoli locis continetur.*

ARTICULUS I. 310

Utrum fuerit conveniens Christum ascendere.

III. *dist.* XXII. *quæst.* III. *art.* I. *& opusc.* II. *cap.* CCXL. *& opusc.* LX. *cap.* XXIII. *princ.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim Philosophus in II. de cælo (tex. 65. & 66.) quod illa *quæ optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu*. Sed Christus optime se habuit: quia & secundum divinam naturam est summum bonum, & secundum humanam naturam est summe glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quod Christus ascenderet.

2. Præterea. Omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in cælo quam in terra: nihil enim accrevit sibi per hoc quod fuit in cælo, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus. Ergo videtur quod Christus non debuerit in cælum ascendere.

3. Præterea: Filius humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quod semper conversaretur nobiscum in terris: unde ipse dixit discipulis suis Luc. XVII. 22. *Venient dies, quando desideretis videre unum diem Filii hominis, & non videbitis*. Videtur ergo quod non fuerit conveniens Christum ascendere in cælum.

4. Præterea. Sicut Gregorius dicit XIV. Moral. (cap. XXIX.) corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediate post resurrectionem ascendit in cælum: quia ipse dicit post resurrectionem Ioan. XX. 17. *Nondum ascendi ad Patrem meum*. Ergo videtur quod nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. XX. 17. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum*.

Respondeo dicendum, quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem, & incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis, & corruptionis; sed locus cælestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris; sed conveniens fuit quod ascenderet in cælum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud optime se habens, quod sine motu possidet suum bonum, est ipse Deus, quia est omnino immutabilis, secundum illud Malach. III. 6. *Ego Dominus, & non mutor*. Quælibet autem creatura est mutabilis aliquo modo, ut patet per Augustinum VIII. super Gen. ad lit. (cap. XIV.) Et quia natura assumpta a Filio Dei remansit creatura, ut patet ex his quæ supra dicta sunt (quæst. II. art. I. & art. 7. ad I.) non est inconveniens, si ei aliquis motus attribuatur.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus ascendit in cælum, nihil ei accrevit quantum ad ea quæ sunt de essentia gloriæ sive secundum corpus, sive secundum animam; tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriæ; non quod corpus eius aliquid aut perfectionis, aut conservationis acquireret ex corpore cælesti; sed solummodo propter quamdam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad eius gloriam: & de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet, quando in cælum ascendit, sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud Psal. XV. *Delectationes in dextera tua usque ad finem*, dicit Glossa (ord. implic.) „ Delectatio, & lætitia erit mihi in consessu tuo, humanis obtutibus subtracto. "

Ad tertium dicendum, quod licet præsentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, præsentia tamen Divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundum quod ipse dicit Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*. Qui enim *ascendit in cælos, non deserit adoptatos*, ut Leo Papa dicit (serm. II. de resurrect. cap. III. in fin.) Sed ipsa ascensio Christi in cælum, qua corporalem suam præsentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam præsentia corporalis fuisset. Primo quidem propter fidei augmentum, quæ est de non visis. Unde ipse Dominus dicit discipulis suis Ioan. XVI. quod Spiritus sanctus adveniens arguet mundum de iustitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit

cit super Ioan. (tract. xcv. ante med.) *Ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio* : unde subdit : *Quia ad Patrem vado, & iam non videbitis me. Beati enim qui non vident, & credunt. Erit igitur vestra iustitia, de qua mundus arguetur, quoniam in me, quem non videbitis, credetis*. Secundo ad spei sublevationem. Unde ipse dicit Ioan. xiv. 3. *Si abiero, & praeparavero vobis locum, iterum veniam, & accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, & vos sitis*. Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in caelo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi : quia *ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur & aquilae*, ut dicitur Matth. xxiv. 28. Unde & Mich. ii. 13. dicitur : (a) *Ascendit pandens iter ante eos*. Tertio ad erigendum caritatis affectum in caelestia. Unde dicit Apostolus Coloss. iii. 1. *Quae sursum sunt, quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt, sapite, non quae super terram*. Ut enim dicitur Matth. vi. 21. *ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum*. Et quia Spiritus sanctus est amor nos in caelestia rapiens, ideo Dominus dicit discipulis Ioan. xvi. 7. *Expedit vobis ut ego vadam: si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos* : quod exponens Augustinus super Ioan. (tract. xciv. a med.) dicit : „ Non „ potestis capere Spiritum, quamdiu secundum carnem nosse persistitis Christum. Christo autem descendente corporaliter, non solum Spiritus sanctus, sed & Pater, & Filius illis affuit „ spiritualiter. "

Ad quartum dicendum, quod licet Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus caelestis; tamen ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act. i. 2. quod *post passionem suam praebuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis, per dies quadraginta* : ubi dicit quaedam Glossa (ordin.) quod quia per quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat : vel per quadraginta dies (b) typus praesentis saeculi, quo Christus in Ecclesia conversatur, potest intelligi : vel quia homo constans ex quatuor elementis, eruditur contra transgressionem Decalogi.

ARTICULUS II. 311

Utrum conveniat Christo ascendere in caelum secundum divinam naturam.

III. dist. xxii. quaest. iii. art. i. ad 2. & opusc. ii. cap. ccxl.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ascendere in caelum conveniat Christo secundum divinam naturam. Dicitur enim in Psal. xlvi. 6. *Ascendit Deus in iubilatione* : & Deuter. xxxiii. 26. *Ascensor caeli, auxiliator tuus*. Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in caelum, secundum quod est Deus.

2. Praeterea. Eiusdem est ascendere in caelum cuius est descendere de caelo, secundum illud Ioan. iii. 13. *Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit*: & Ephes. iv. 10. *Qui descendit, ipse est & qui ascendit*. Sed Christus descendit de caelo, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus : non enim humana eius natura ante in caelo fuerat, sed divina. Ergo videtur quod Christus ascenderit in caelum, secundum quod Deus.

3. Praeterea. Christus sua ascensione ascendit ad Patrem. Sed ad Patris aequalitatem non pervenit, secundum quod homo: sic enim dicit : *Pater maior me est*, ut habetur Ioan. xiv. 28. Ergo videtur quod Christus ascenderit, secundum quod Deus.

Sed contra est quod Ephes. iv. super illud, *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia & descendit?* dicit Glossa (ordin. Petri Lomb.) „ Constat quod secundum humanitatem Christus descendit, „ & ascendit. "

Respondeo dicendum, quod ly *secundum* duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, & causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundum conditionem divinae naturae : tum quia nihil est Divinitate altius, quo possit ascendere : tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinae naturae non competit, quae est immobilis, & inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secun-

(a) Vulgata Ascendet. (b) Ita legendum censet Garcia cum quibusdam mss. & vetustioribus exempl.; quem sequuntur communiter, Al. tempus.

secundum humanam naturam, quæ continetur loco, & motui subiici potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere, quod Christus ascendit in cælum, secundum quod homo, non secundum quod Deus. Si vero ly *secundum* designet causam ascensionis, cum Christus ex virtute Divinitatis in cælum ascenderit, non autem ex virtute humanæ naturæ; dicendum est, quod Christus ascendit in cælum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit in serm. de ascens. (III. in eo festo, in:pl.) *De nostro fuit quod Filius Dei pependit in cruce, sed de suo quod ascendit.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ prophetice dicuntur de Deo, secundum quod erat incarnandus.

Potest tamen dici, quod ascendere etsi non proprie conveniat divinæ naturæ, potest tamen ei metaphorice convenire, prout scilicet dicitur in cor hominis ascendere, quando cor hominis se subiicit, & humiliat Deo: & eodem modo metaphorice dicitur ascendere respectu cuiuslibet creaturæ, ex eo quod eam subiicit sibi.

Ad secundum dicendum, quod ipse idem est qui ascendit, & qui descendit. Dicit enim Augustinus in Lib. IV. de symbolo (cap. VII.) *Quis est qui descendit? Deus homo. Quis est qui ascendit? idem ipse Deus homo.* Descensus tamen duplex attribuitur Christo. Unus quidem, quo dicitur descendisse de cælo: qui quidem attribuitur Deo homini, secundum quod est Deus: non enim est iste descensus intelligendus secundum motum localem, sed secundum exinanitionem, quâ, cum in forma Dei esset, servi formam suscepit: sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amiserit, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit; ita dicitur descendisse de cælo, non quod cælum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personæ. Alius autem est descensus, quo *descendit in inferiores partes terræ*, ut dicitur Ephes. IV. qui quidem est descensus localis: unde competit Christo secundum conditionem humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod Christus dicitur ad Patrem ascendere, inquantum ascendit ad consessum paternæ dexteræ: quod quidem convenit Christo aliqualiter secundum divinam naturam, aliqualiter autem secundum humanam, secundum quod infra dicetur (quæst. seq. art.3.)

ARTICULUS III. 312

Utrum Christus ascenderit propria virtute.

Opusc. II. *cap.* CCXXXVI. & *opusc.*LX. *cap.* XXIII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit propria virtute. Dicitur enim Marci ult. 19. quod *Dominus Iesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in cælum:* & Act. I. 9. dicitur: *Videntibus illis elevatus est; & nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed illud quod assumitur, & elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena ferebatur in cælum.

2. Præterea. Corpus Christi fuit terrenum, sicut & corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum: nullus autem motus est ex propria virtute eius quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit propria virtute in cælum.

3. Præterea. Propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina: quia cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; & sic non potuisset videntibus discipulis elevari in cælum, ut dicitur Act. I. Ergo videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

Sed contra est quod dicitur Isa. LXIII. 1. *Iste formosus in stola sua gradiens in multitudine fortitudinis suæ.* Et Gregorius dicit in hom. Ascensionis (XXIX. in Evang. cir. med.) *Notandum est, quod Helias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aperte demonstraretur, quia homo purus adiutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non Angelis sublevatus legitur: quia qui fecerat omnia, super omnia virtute sua ferebatur.*

Respondeo dicendum, quod in Christo est duplex natura, divina scilicet, & humana. Unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus eius. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi: una quidem naturalis, quæ procedit ex principiis naturæ, & tali virtute manifestum est quod Christus in cælum non ascendit: alia autem virtus in humana natura Christi est virtus gloriæ, secundum quam Christus in cælum ascendit.

Cuius quidem virtutis rationem quidam

dam accipiunt ex natura quintæ essentiæ, quæ est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, & per eam elementa contraria conciliari in unum, ita quod in statu huius mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur; & ideo secundum naturam elementi prædominantis corpus humanum naturali virtute deorsum fertur: in statu autem gloriæ prædominabitur natura cælestis, per cuius inclinationem, & virtutem, corpus Christi, & alia Sanctorum corpora feruntur in cælum. Sed de hac opinione & in prima parte habitum est (quæst. lxxvi. art. 7.) & infra magis agetur in tractatu de resurrectione communi (in Supplem. quæst. lxxxiv. art. 1.)

Hac autem opinione prætermissa, alii assignant rationem prædictæ virtutis ex parte animæ glorificatæ, ex cuius redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit ad Dioscorum (epist. cxviii. al. lvi. ante med.) Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam, quod, sicut Augustinus dicit XXII. de civit. Dei (cap. ult. parum a princ.) *ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus; nec volet aliquid spiritus, quod nec spiritum possit decere, nec corpus.* Decet autem corpus gloriosum, & immortale esse in loco cælesti, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Et ideo ex virtute animæ volentis, corpus Christi ascendit in cælum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum participatione animæ, ita, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. xxiii. inter princ. & med.) *participatione Dei fit anima beata.* Unde prima origo ascensionis in cælum est virtus divina.

Sic igitur Christus ascendit in cælum propria virtute, primo quidem virtute divina, secundo virtute animæ glorificatæ moventis corpus, prout vult.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, & tamen est suscitatus a Patre, eo quod eadem est virtus Patris, & Filii; ita etiam Christus ex propria virtute ascendit in cælum, & tamen a Patre est elevatus, & assumptus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat quod Christus non ascendit in cælum propria virtute, quæ est naturæ humanæ naturalis; ascendit tamen in cælum propria virtute, quæ est virtus divina, & propria virtute, quæ est animæ beatæ. Et licet ascendere sursum sit contra naturam humani corporis secundum statum præsentem, in quo corpus non est omnino subiectum spiritui; tamen non erit contra naturam, neque violentum corpori glorioso, cuius tota natura est omnino subiecta spiritui.

Ad tertium dicendum, quod etsi virtus divina sit infinita, & infinite operetur, quantum est ex parte operantis; tamen effectus virtutis eius recipitur in rebus secundum earum capacitatem, & secundum Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter moveatur: quia oportet quod commetiatur se spatio, secundum cuius divisionem dividitur tempus, ut dicitur VI. Phys. (tex. 36. & seq.) Et ideo non oportet quod corpus motum a Deo moveatur in instanti, sed moveatur ea velocitate qua Deus disponit.

ARTICULUS IV. 313

Utrum Christus ascenderit super omnes cælos.

III. *dist.* xxi. *quæst.* iii. *art.* 3. *quæst.* 1. & IV. *cont. cap.* lxxxvii. & *opusc.* vi. *cap.* ix.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit super omnes cælos. Dicitur enim in Psal. x. 5. *Dominus in templo sancto suo, Dominus in cælo sedes eius.* Quod autem est in cælo, non est supra cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos.

2. Præterea. Super omnes cælos non est aliquis locus, ut probatur in I. de cælo (tex. 69.) Sed omne corpus oportet esse in loco. Ergo corpus Christi non ascendit super omnes cælos.

3. Præterea. Duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod Christus non potuisset ascendere super omnes cælos, nisi cælum divideretur: quod est impossibile.

4. Præterea. Act. 1. 9. dicitur, quod *nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Sed nubes non possunt elevari super cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos.

5. Præterea: Ibi credimus Christum in perpetuum permansurum, quo ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum: quia id quod est secundum naturam, est ut in pluribus, & ut frequentius. Cum ergo contra na-

turam sit corpori terreno esse supra cælum, videtur quod corpus Christi supra cælum non ascenderit.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV. 10. *Ascendit super omnes cælos, ut adimpleret omnia*.

Respondeo dicendum, quod quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quod corpora quæ sunt magis formalia, sunt naturaliter superiora, ut patet per Philosophum in IV. Physic. (implic. tex. 43. & seq.) & in II. de cælo (tex. 30.) per formam enim unumquodque corpus participat divinum esse, ut patet in I. Physic. (tex. 81.) Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam, quam quodcumque corpus naturale per formam suæ naturæ; & inter cetera corpora gloriosa manifestum est quod corpus Christi maiori refulget gloria. Unde convenientissimum est ei quod sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo super illud Ephes. IV. *Ascendens in altum*, dicit Glossa (interl.) „ Loco, & dignitate. "

Ad primum ergo dicendum, quod sedes Dei dicitur esse in cælo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem cæli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes cælos; sicut & in Psal. VIII. 3. dicitur: *Elevata est magnificentia tua super cælos, Deus*.

Ad secundum dicendum, quod locus habet rationem continentis: unde primum continens habet rationem primi locantis, quod est primum cælum. Intantum igitur corpora indigent esse in loco per se, inquantum indigent contineri a corpore cælesti. Corpora autem gloriosa, & maxime corpus Christi non indiget tali continentia: quia nihil recipit a corporibus cælestibus, sed a Deo mediante anima. Unde nihil prohibet corpus Christi esse extra totam continentiam cælestium corporum, & non esse in loco continente. Nec tamen oportet quod extra cælum sit vacuum: quia non est ibi locus, nec est ibi aliqua potentia susceptiva alicuius corporis, sed potentia illuc perveniendi est in Christo. Quod autem Aristoteles probat I. de cælo, quod extra cælum non est corpus, intelligendum est de corporibus in solis naturalibus constitutis, ut per probationes apparet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum aliquo corpore; tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quod in eodem loco (*a*) possit esse simul cum alio corpore; sicut & fecit, ut corpus Christi de clauso utero B. Virginis exiret, & quod intravit ianuis clausis ad discipulos, sicut dicit B. Gregorius (hom. XXVI. in Evang. a princ.) Corpus ergo Christi simul potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem, & hoc operantem.

Ad quartum dicendum, quod nubes illa non præbuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi; sed apparuit in signum Divinitatis, secundum quod gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube.

Ad quintum dicendum, quod corpus gloriosum non habet ex principiis suæ naturæ quod possit in cælo, aut supra cælum esse; sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam: & sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus; ita nec quies est violenta: unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

ARTICULUS V. 314

Utrum corpus Christi ascenderit super omnem creaturam spiritualem.

Inf. quæst. LVIII. *art.* 3. *corp. & Ps.* VIII. *fi. & Eph.* I. *lect.* 7. *fin.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spiritualem. Eorum enim quæ non dicuntur secundum unam rationem, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporalibus, & spiritualibus creaturis, ut patet ex his quæ dicta sunt in I. Par. (quæst. LIII.) Ergo videtur quod non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spiritualem.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. lv. aliquant. a princ.) quod *omni corpori spiritus præfertur*. Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quod Christus non ascenderit super omnem spiritualem creaturam.

3. Præterea. In omni loco est aliquod corpus, cum nihil sit vacuum in natura.

(*a*) *Ita communiter, Cod. Alcan.* possint esse duo corpora.

ri. Si ergo nullum corpus obtinet altiorem locum quam spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit super omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1. 21. *Constituit illum supra omnem principatum, & potestatem, & supra omne nomen quod nominatur sive in hoc sæculo, sive in futuro*.

Respondeo dicendum, quod tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior: sive debeatur ei locus per modum contactus corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactus spiritualis, sicut spiritualibus substantiis: exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus cælestis, qui est supremus locorum, quia illæ substantiæ sunt supremæ in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licet considerando conditiones naturæ corporeæ, sit infra spirituales substantias; considerando tamen dignitatem unionis, qua est personaliter Deo coniunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo secundum prædictæ congruentiæ rationem debetur ei locus altior ultra omnem creaturam etiam spiritualem. Unde & Gregorius dicit in hom. Ascensionis (xxix. in Evang. cir. med.) quod *qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet alia ratione attribuatur locus corporali, & spirituali substantiæ; tamen hoc est in utraque ratione commune quod digniori rei attribuitur superior locus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de corpore Christi secundum conditionem naturæ corporeæ, non autem secundum rationem unionis.

Ad tertium dicendum, quod comparatio ista potest attendi vel secundum rationem locorum; & sic nullus locus est tam altus qui excedat dignitatem spiritualis substantiæ, secundum quod procedit obiectio: vel secundum dignitatem eorum quibus attribuitur locus; & sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

ARTICULUS VI. 315

Utrum ascensio Christi sit causa nostræ salutis.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod ascensio Christi non sit causa nostræ salutis. Christus enim fuit causa nostræ salutis, inquantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit: quia ascensio pertinet ad præmium exaltationis eius: non est autem idem meritum, & præmium, sicut nec via, & terminus. Ergo videtur quod ascensio Christi non sit causa nostræ salutis.

2. Præterea. Si ascensio Christi est causa nostræ salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio eius sit causa nostræ ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per eius passionem: quia, ut dicitur Heb. x. 19. *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius*. Ergo videtur quod ascensio Christi non fuerit causa nostræ salutis.

3. Præterea. Salus nobis per Christum collata est sempiterna, secundum illud Isa. li. 6. *Salus autem mea in sempiternum erit*. Sed Christus non ascendit in cælum, ut ibi in sempiternum esset: dicitur enim Act. 1. 11. *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in cælum, ita veniet*: legitur etiam, multis Sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act. ix. Ergo videtur quod eius ascensio non sit causa nostræ salutis.

Sed contra est quod ipse dicit Ioan. xvi. 7. *Expedit vobis ut ego vadam*, idest ut recedam a vobis per ascensionem.

Respondeo dicendum, quod ascensio Christi est causa nostræ salutis dupliciter: uno modo ex parte nostra; alio modo ex parte ipsius. Ex parte quidem nostra, inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum; quia per eius ascensionem, sicut supra dictum est (art. 1. hu. q. ad 3.) primo quidem datur locus fidei; secundo spei; tertio caritati; quarto etiam per hoc reverentia nostra augetur ad ipsum, dum iam non existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum cælestem; sicut & Apostolus dicit II. ad Corinth. v. 16. *Etsi cognovimus secundum carnem Christum*, idest „ mortalem, per quod putavimus „ eum tantum hominem, " ut Glossa (ord. & interl. Petri Lomb.) exponit; sed

sed nunc iam non novimus. Ex parte autem sua, quantum ad ea quae ipse fecit, ascendens propter nostram salutem, primo quidem viam nobis praeparavit ascendendi in caelum, secundum quod ipse dicit Ioan. xiv. 2. *Vado parare vobis locum*: & Mich. ii. 13. *Ascendit pandens iter ante eos*. Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit. Unde dicitur Ioan. xiv. 3. *Ut ubi ego sum, & vos sitis*. Et in huius signum animas Sanctorum, quas de inferno eduxerat, in caelum traduxit, secundum illud Psal. lxvii. 17. *Ascendens Christus in altum, captivam duxit captivitatem*, (Ephes. iv. 8.) quia scilicet eos qui fuerant a diabolo captivati, secum duxit in caelum, quasi in locum peregrinum humanae naturae, bona captione captivos, utpote per victoriam acquisitos. Secundo quia sicut Pontifex in veteri Testamento intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo pro populo; ita & Christus *intravit caelum ad interpellandum pro nobis*, ut dicitur Heb. vii. Ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in caelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis; ut ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio ut in caelorum sede quasi Deus, & Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Ephes. iv. 10. *Ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia*, scilicet „ donis suis, " secundum Glossam (interl.)

Ad primum ergo dicendum, quod ascensio Christi est causa nostrae salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiae, sicut supra de resurrectione dictum est (quaest. praec. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod passio Christi est causa nostrae ascensionis in caelum, proprie loquendo, per remotionem peccati prohibentis, & per modum meriti; ascensio autem Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membra coniungi.

Ad tertium dicendum, quod Christus semel ascendens in caelum adeptus est sibi, & nobis in perpetuum ius, & dignitatem mansionis caelestis: cui tamen dignitati non derogat, si ex aliqua dispensatione Christus quandoque corporaliter ad terram descendat; vel ut ostendat se omnibus, sicut in iudicio; vel ut ostendat se alicui specialiter, sicut Paulo, ut habetur Act. ix. Et ne quis credat hoc factum fuisse non Christo ibi corporaliter praesente, sed aliqualiter apparente, contrarium apparet per hoc quod ipse Apostolus dicit I. ad Cor. xv. 8. ad confirmandam resurrectionis fidem: *Novissime omnium, tamquam abortivo, visus est & mihi*. Quae quidem visio veritatem resurrectionis non probaret, nisi ipsum verum Christi corpus visum fuisset ab eo.

QUAESTIO LVIII.

De sessione Christi ad dexteram Patris, in quatuor articulos divisa:

Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram Patris: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Christus sedeat ad dexteram Dei Patris.

Secundo, utrum hoc conveniat sibi secundum divinam naturam.

Tertio, utrum conveniat sibi secundum humanam naturam.

Quarto, utrum hoc sit proprium Christi.

ARTICULUS I. 316

Utrum Christo conveniat sedere ad dexteram Dei Patris.

III. dist. xxxii. *quaest.* iii. *art.* 3. *quaest.* 2. *& opusc.* ii. *cap.* ccxl. *& op.* vi. *cap.* ix. *& ad Hebr.* viii. *lect.* 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei Patris. Dextera enim, & sinistra sunt differentiae positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia *Deus spiritus est*, ut habetur Ioan. iv. 24. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris.

2. Praeterea. Si aliquis sedet ad dexteram alicuius, ille sedet ad sinistram eius. Si ergo Christus sedet ad dexteram Patris, sequitur quod Pater sedeat ad sinistram Filii: quod est inconveniens.

3. Praeterea. Sedere, & stare videntur oppositionem habere. Sed Stephanus dicit Act. vii 55. *Ecce video caelos apertos, & Filium hominis stantem ad dexteram virtutis Dei*. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris.

Sed contra est quod dicitur Marci ult. 19. *Dominus quidem Iesus, postquam locutus*

cutus est eis, ascendit in cælum, & sedet a dextris Dei.

Respondeo dicendum, quod in nomine sessionis possumus duo considerare: videlicet quietem, secundum illud Luc. ult. 49. *Sedete hic in civitate.* & etiam regiam, vel iudiciariam potestatem, secundum illud Proverb. xx. 8. *Rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris. Uno quidem modo, inquantum æternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris, quæ eius dextera dicitur, secundum illud Ps. xv. 10. *Delectationes in dextera tua usque in finem.* Unde Augustinus dicit in Libro I. de Symbolo (cap. iv. in princ.) *Sedet ad dexteram Patris. Sedere, habitare, intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine, In illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei Patris: beatus enim est, & ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris.* Alio modo dicitur Christus sedere in dextera Dei Patris, inquantum Patri conregnat, & ab eo habet iudiciariam potestatem; sicut ille qui considet Regi ad dexteram, assidet ei in regnando, & iudicando. Unde Augustinus dicit in alio serm. de Symbolo Lib. II. cap. vii. a princ.) *Ipsam dexteram intelligite potestatem, quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus, qui prius venerat iudicandus.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. 11.) *non localem dexteram Patris dicimus: qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscitur dexteram? Dextera enim, & sinistra eorum quæ circumscribuntur, sunt. Dexteram autem Patris dicimus gloriam, & honorem Divinitatis.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Symb. (scilicet Lib. I. cap. iv. ante med.) *Si carnaliter acceperimus quod Christus sedet ad dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem*, scilicet in æterna beatitudine, *omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in hom. Ascens. (xxix in Evang. a med.) *sedere iudicantis est, stare vero pugnantis, vel adiuvantis. Stephanus ergo in labore certaminis positus stantem vidit, quem adiutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post ascensionis suæ gloriam iudex in fine videbitur.*

ARTICULUS II. 256

Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundum quod est Deus.

Heb. 1. lect. 3. & lect. 6. prin. & cap. ix. lect. 8. & cap. x. lect. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod est Deus. Christus enim, secundum quod est Deus, est dextera Patris. Sed non videtur idem esse dextera alicuius, & ille qui sedet ad dexteram eius. Ergo Christus, secundum quod est Deus, non sedet ad dexteram Patris.

2. Præterea. Marci ult. 19. dicitur, quod *Dominus Iesus assumptus est in cælum, & sedet a dextris Dei.* Christus autem non est assumptus in cælum, secundum quod Deus. Ergo etiam neque secundum quod Deus, sedet a dextris Dei.

3. Præterea. Christus, secundum quod Deus, est æqualis Patri, & Spiritui sancto. Ergo si Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, pari ratione Spiritus sanctus sedebit ad dexteram Patris, & Filii, & ipse Pater ad dexteram Filii, & Spiritus sancti: quod nusquam invenitur.

Sed contra est quod Damascenus dicit (Lib. IV. orthod. Fid. cap. 11.) quod dexteram Patris *dicimus gloriam, & honorem Divinitatis*, in qua Filius Dei exstitit ante sæcula ut Deus, & Patri consubstantialis.

Respondeo dicendum, quod, ut ex prædictis patet (art. præc.) nomine dexteræ tria intelligi possunt: uno modo, secundum Damascenum *gloria Divinitatis*; alio modo, secundum Augustinum (Lib. cont. serm. Arian. cap. xii. & Lib. I. de Symb. cap. iv.) *beatitudo Patris*; tertio modo, secundum eumdem (ibid. & sup. Psalm. cix.) *iudiciaria potestas*. Sessio autem, ut dictum est (art. præced.) vel habitationem, vel regiam, seu iudiciariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram Patris, nihil aliud est quam simul cum Patre habere gloriam Divinitatis, & beatitudinem, & iudiciariam potestatem, & hoc immutabiliter, & regaliter. Hoc autem convenit Filio

Z 4. Dei,

Dei, secundum quod est Deus. Unde manifestum est quod Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris; ita tamen quod hæc præpositio *ad*, quæ transitiva est, solam distinctionem personalem importat, & originis ordinem, non autem gradum naturæ, vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in prima parte habitum est (quæst. XLII.)

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei dicitur dextera Patris appropriate, per modum quo etiam dicitur virtus Patris; sed dextera Patris, secundum tres significationes prædictas, est aliquid commune tribus personis.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est assumptus ad divinum honorem, qui in prædicta sessione designatur; sed tamen ille honor divinus convenit Christo, inquantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per æternam originem.

Ad tertium dicendum, quod nullo modo potest dici, quod Pater sedeat ad dexteram Filii, vel Spiritus sancti: quia Filius, & Spiritus sanctus trahunt originem a Patre, & non e converso. Sed Spiritus sanctus proprie potest dici sedere ad dexteram Patris, vel Filii, secundum sensum prædictum; licet secundum quamdam appropriationem attribuatur Filio, cui appropriatur æqualitas, sicut dicit Augustinus (Lib. I. de doctr. christ. cap. V. in fi.) quod *in Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis, æqualitatisque connexio*.

ARTICULUS III. 318

Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo secundum quod homo.

Locis sup. inductis.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod est homo. Ut enim Damascenus dicit (Lib. IV. orth. Fid. cap. II.) *dexteram Patris dicimus gloriam, & honorem Divinitatis*. Sed honor, & gloria Divinitatis non convenit Christo, secundum quod est homo. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea. Sedere ad dexteram regnantis subjectionem excludere videtur: quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundum quod homo, est subjectus Patri, ut dicitur I. ad Cor. XV. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit ad dexteram Patris.

3. Præterea. Rom. VIII. super illud, *Qui est ad dexteram Dei*, exponit Glossa (interl. & ord. Ambrosi.) idest „ æqualis Patri in honore, quo Deus Pater est: " vel ad dexteram Patris, idest „ in potioribus bonis Dei. " Et super illud Heb. I. *Sedet ad dexteram majestatis in excelsis*, Glossa (interl.) „ idest ad æqualitatem Patris super omnia, „ & loco, & dignitate. " Sed esse æqualem Deo non convenit Christo, secundum quod est homo: nam secundum hoc ipse dicit Ioan. XIV. 28. *Pater major me est*. Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod est homo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in sermone de Symbolo (scilicet Lib. II. de Symbolo cap. VII. a princ.) *Ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus, qui prius venerat iudicandus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) nomine dexteræ Patris intelligitur vel ipsa gloria Deitatis ipsius, vel beatitudo æterna eius, vel potestas iudiciaria, & regalis. Hæc autem præpositio *ad* quemdam accessum ad dexteram designat; in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut supra dictum est (art. præc.) Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, ut sit convenientia in natura, & distinctio in persona: & sic Christus, secundum quod Filius Dei, sedet ad dexteram Patris, quia habet eamdem naturam cum Patre: unde prædicta conveniunt essentialiter Filio, sicut & Patri; & hoc est esse in æqualitate Patris. Alio modo secundum gratiam unionis, quæ importat e converso distinctionem naturæ, & unitatem personæ. Et secundum hoc Christus, secundum quod homo, est Filius Dei, & per consequens sedens ad dexteram Patris; ita tamen quod ly *secundum quod* non designet conditionem naturæ, sed unitatem suppositi, ut supra dictum est (quæst. XVI. art. 10.) Tertio modo potest prædictus accessus intelligi secundum gratiam habitualem, quæ abundantior est in Christo præ omnibus aliis creaturis, intantum quod ipsa natura humana in Christo est beatior ceteris creaturis, & super omnes alias creaturas habens regiam, & iudiciariam potestatem.

Sic igitur si ly *secundum quod* designet

gnet conditionem naturæ, Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, idest in æqualitate Patris; secundum autem quod homo, sedet ad dexteram Patris, idest in bonis paternis potioribus præ ceteris creaturis, idest in maiori beatitudine, & habens iudiciariam potestatem. Si vero ly *secundum quod* designet unitatem suppositi, sic etiam secundum quod homo, sedet ad dexteram Patris, secundum æqualitatem honoris, inquantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum natura assumpta, ut supra dictum est (quæst. XXV. art. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi secundum conditiones suæ naturæ non habet gloriam, vel honorem Deitatis, quam tamen habet ratione personæ cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit: *In qua*, scilicet gloria Deitatis, *Dei Filius existens ante sæcula, ut Deus, & Patri consubstantialis, sedet conglorificata carne eius: adoratur enim una adoratione cum carne eius ab omni creatura*.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, subiectus est Patri, prout ly *secundum quod* designat conditionem naturæ: & secundum hoc non competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum rationem æqualitatis, secundum quod est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum quod per hoc designatur excellentia beatitudinis, & iudiciaria potestas super omnem creaturam.

Ad tertium dicendum, quod esse in æqualitate Patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solum ad personam assumentem; sed esse in potioribus bonis Dei, secundum quod importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturæ assumptæ.

ARTICULUS IV. 319

Utrum sedere ad dexteram Patris sit proprium Christi.

III. dist. XXII. quæst. III. art. 4. quæst. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi. Dicit enim Apostolus Ephes. II. 6. quod *Deus conresuscitavit nos, & consedere fecit in cælestibus in Christo Iesu*. Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo etiam pari ratione nec sedere ad dexteram Dei in excelsis.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. I. de Symbolo (cap. IV. ante med.) *Christum sedere ad dexteram Patris, hoc est habitare in eius beatitudine*. Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris, non sit proprium Christi.

3. Præterea. Ipse dicit Apoc. III. 21. *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut & ego vici, & sedi cum Patre meo in throno eius*. Sed per hoc sedet Christus ad dexteram Patris quod sedet in throno eius. Ergo etiam alii qui vincunt, sedent ad dexteram Patris.

4. Præterea. Matth. XX. 23. Dominus dicit: *Sedere ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*. Hoc autem frustra diceretur, nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram convenit soli Christo.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. I. 13. *Ad quem Angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis*, idest in meis bonis potioribus, vel mihi secundum Divinitatem æquali? quasi dicat, ad nullum. Sed Angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multo magis nulli alii convenit sedere ad dexteram Patris quam Christo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. & 3. præc.) Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, inquantum secundum naturam divinam est in æqualitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum præ ceteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii nec Angelo, nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc quia ipse iam resuscitatus est, dicit Apostolus, quod Deus nos quodammodo ei conresuscitavit, qui tamen in nobisipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud Rom. VIII. 11. *Qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora nostra*: & secundum eumdem modum loquendi subdit Apostolus, quod consedere nos fecit in cælestibus, scilicet in hoc ipso quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

Ad secundum dicendum, quod quia dextera est divina beatitudo, sedere in

dextera non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem cum quadam dominativa potestate, & quasi propriam, & naturalem: quod soli Christo convenit, nulli autem alii creaturae. Potest tamen dici, quod omnis Sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus: unde & dicitur Matth. xxv. 33. quod *statuet oves a dextris*.

Ad tertium dicendum, quod per thronum significatur iudiciaria potestas, quam Christus habet a Patre; & secundum hoc dicitur sedere in throno Patris. Alii autem Sancti habent eam a Christo; & secundum hoc dicuntur in throno Christi sedere, secundum illud Matth. xix. 28. *Sedebitis & vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. lxvi. inter princ. &med.) *locus ille*, idest consessus dexterae, *invius est omnibus non solum hominibus, sed etiam Angelis: sicut enim praecipuum unigenit ponit Paulus dicens: Ad quem autem Angelorum dixit umquam: sede a dextris meis? Dominus ergo non quasi existentibus quibusdam qui sessuri sunt, sed condescendens interrogantium (a) supplicationi respondit: hoc enim unum solum quaerebant prae aliis, stare apud ipsum*.

Potest tamen dici, quod petebant filii Zebedaei excellentiam habere prae aliis in participando iudiciariam potestatem eius: unde non petebant quod sederent ad dexteram, vel sinistram Patris, sed ad dexteram, vel sinistram Christi.

QUAESTIO LIX.

De iudiciaria potestate Christi,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de iudiciaria potestate Christi: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo.

Secundo, utrum conveniat sibi, secundum quod est homo.

Tertio, utrum eam fuerit ex meritis adeptus.

Quarto, utrum eius potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum.

Quinto, utrum praeter iudicium quod agio in hoc tempore, sit expectandum aliud universale iudicium futurum per ipsum.

Sexto, utrum eius iudiciaria potestas etiam ad Angelos se extendat.

De executione autem finalis iudicii convenientius agetur, cum considerabimus de his quae pertinent ad finem mundi (in Supplem. quaest. lxxxviii. & seq.) nunc autem sufficit ea sola tangere quae pertinent ad Christi dignitatem.

ARTICULUS I. 320

Utrum iudiciaria potestas sit specialiter Christo attribuenda.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Iudicium enim aliquorum videtur pertinere ad dominum: unde dicitur Rom. xiv. 4. *Tu quis es, qui iudicas alienum servum?* Sed esse dominum creaturarum, est commune toti Trinitati. Non ergo specialiter debet attribui Christo iudiciaria potestas.

2. Praeterea. Danielis vii. 9. dicitur: *Antiquus dierum sedit*: & postea subditur: *Iudicium sedit, & libri aperti sunt*. Sed antiquus dierum intelligitur Pater: quia, ut Hilarius dicit (Lib. II. de Trin. cir. princ.) *in Patre est aeternitas*. Ergo iudiciaria potestas magis est attribuenda Patri quam Christo.

3. Praeterea. Eiusdem videtur esse iudicare cuius est arguere. Sed arguere pertinet ad Spiritum sanctum: dicit enim Dominus Ioan. xvi. 8. *Cum autem venerit ille*, scilicet Spiritus sanctus, *arguet mundum de peccato, & de iustitia, & de iudicio*. Ergo iudiciaria potestas magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo.

Sed contra est quod dicitur Act. x. 42. de Christo: *Hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum, & mortuorum*.

Respondeo dicendum, quod ad iudicium faciendum tria requiruntur. Primo quidem potestas subditos coercendi: unde dicitur Eccli. vii. 6. *Noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates*. Secundo requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio, vel livore, sed ex amore iustitiae iudicium proferat, secundum illud Proverb. iii. 12. *Quem enim diligit Dominus, corripit, & quasi pater in filio complacet sibi*. Tertio requiritur sapientia, se-

(a) Al. suspicationi: sic tamen potiores mss. & editi passim.

secundum quam formatur iudicium: unde dicitur Eccli. x. 1. *Iudex sapiens iudicabit populum suum*. Prima autem duo praexiguntur ad iudicium; sed proprie tertium est, secundum quod accipitur forma iudicii: quia ipsa ratio iudicii est lex sapientiae, vel veritatis, secundum quam iudicatur. Et quia Filius est sapientia genita, & veritas a Patre procedens, & ipsum perfecte repraesentans, ideo proprie iudiciaria potestas attribuitur Filio Dei. Unde Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. xxxi.) *Haec est incommutabilis illa veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, & ars omnipotentis artificis. Ut autem nos, & omnes animae rationales secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa veritas iudicat; de ipsa vero nec Pater: non enim minor est quam ipse. Et ideo quae Pater iudicat, per ipsam iudicat*. Et postea concludit: *Pater ergo non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio*.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod iudiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod verum est; sed tamen per quamdam appropriationem iudiciaria potestas attribuitur Filio, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in VI. de Trinit. (cap. x. cir. princ.) Patri attribuitur aeternitas propter commendationem principii, quod importatur in ratione aeternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit, quod Filius est ars Patris. Sic igitur auctoritas iudicandi attribuitur Patri, inquantum est principium Filii; sed ipsa ratio iudicii attribuitur Filio, qui est ars, & sapientia Patris, ut scilicet sicut Pater facit omnia per Filium, inquantum est ars eius, ita etiam iudicet omnia per Filium, inquantum est sapientia, & veritas eius. Et hoc significatur in Daniele, ubi primo dicitur, quod *antiquus dierum sedit*: & postea subditur, quod *filius hominis pervenit usque ad antiquum dierum, & dedit ei potestatem, & honorem, & regnum*: per quod datur intelligi quod auctoritas iudicandi est apud Patrem, a quo Filius accepit potestatem iudicandi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. xcv. inter princ. & med.) *ita dixit Christus quod Spiritus sanctus arguet mundum de peccato, tamquam diceret, Ille diffundet in cordibus vestris caritatem: sic enim timore depulso, arguendi habebitis libertatem*. Sic ergo Spiritui sancto attribuitur iudicium, non quantum ad iudicii rationem, sed quantum ad affectum iudicandi quem homines habent.

ARTICULUS II. 321

Utrum iudiciaria potestas conveniat Christo, secundum quod est homo.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo. Dicit enim Augustinus in Lib. de vera religione (implic. cap. xxxi.) quod *iudicium attribuitur Filio, inquantum est ipsa lex primae veritatis*. Sed hoc pertinet ad Christum, secundum quod est Deus. Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

2. Praeterea. Ad iudiciariam potestatem pertinet praemiare bene agentes, sicut & punire malos. Sed praemium bonorum operum est beatitudo aeterna, quae non datur nisi a Deo: dicit enim Augustinus super Ioan. (tract. xxiii. inter princ. & med.) quod *participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animae sanctae*. Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

3. Praeterea. Ad iudiciariam Christi potestatem pertinet iudicare occulta cordium, secundum illud I. ad Corinth. iv. 5. *Nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus, qui & illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium*. Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundum illud Hierem. xvii. 9. *Pravum est (a) cor hominis, & inscrutabile: quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda, & probans renes, & qui do unicuique iuxta viam suam*. Ergo iudiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

Sed contra est quod dicitur Ioan. v. 27. *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est*.

Respondeo dicendum, quod Chrysostomus super Ioan. (hom. xxxviii. parum ante med.) sentire videtur, quod iudiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo, sed solum secundum quod est Deus. Unde auctoritatem

(a) Vulgata cor omnium.

tem Ioannis inductam sic exponit: *Potestatem dedit ei iudicium facere*: & postea subditur: *Quia filius hominis est, nolite mirari hoc: non enim propterea suscepit iudicium, quoniam homo est; sed quia ineffabilis est Dei Filius, propterea iudex est. Quia vero ea quae dicebantur, erant maiora quam secundum hominem, ideo hanc opinionem solvens dixit: Ne miremini, quia filius hominis est: etenim ipse est etiam Filius Dei*. Quod quidem probat per resurrectionis effectum: unde subdit: *Quia venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei*.

Sciendum tamen, quod quamvis apud Deum remaneat primaeva auctoritas iudicandi; hominibus tamen committitur a Deo iudiciaria potestas respectu eorum qui eorum iurisdictioni subiiciuntur. Unde dicitur Deuter. I. 16. *Quod iustum est iudicate*: & postea subditur: *Quia Dei est iudicium*, cuius scilicet auctoritate vos iudicatis. Dictum est autem supra (quaest. VIII. art. I. & 3.) quod Christus etiam in natura humana est caput totius Ecclesiae, & quod sub pedibus eius Deus omnia subiecit. Unde ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere iudiciariam potestatem.

Propter quod Augustinus (tract. XIX. in Ioan. a med.) auctoritatem praedictam Evangelii sic dicit esse intelligendam: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est*: non quidem propter conditionem naturae, quia sic omnes homines huiusmodi potestatem haberent, ut Chrysostomus obiicit (loc. sup. cit.) sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit.

Competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam iudiciaria potestas propter tria. Primo quidem propter convenientiam, & affinitatem ipsius ad homines: sicut enim Deus per causas medias, tamquam propinquiores effectibus, operatur; ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus. Unde Apostolus dicit Heb. IV. 15. *Non habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae eius*. Secundo quia in finali iudicio, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXIII. ante med.) erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitabit Deus per filium hominis; sicut per eumdem Christum suscitat animas, inquantum est Filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. ult. cap. VII. a med.) *rectum erat ut iudicandi viderent iudicem. Iudicandi autem erant boni, & mali. Restabat ergo ut in iudicio forma servi & bonis, & malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur*.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam iudicii; sed ad hominem, qui est veritate imbutus, pertinet, secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quaedam lex, & quaedam iustitia animata. Unde & ibidem Augustinus introducit quod dicitur I. Cor. II. 15. *Spiritualis iudicat omnia*. Anima autem Christi prae ceteris creaturis magis fuit unita veritati, & magis ea repleta, secundum illud Ioan. I. 14. *Vidimus eum plenum gratiae, & veritatis*. Et secundum hoc ad animam Christi maxime pertinet omnia iudicare.

Ad secundum dicendum, quod solius Dei est sui participatione animas beatas facere; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, inquantum est caput, & auctor salutis eorum, secundum illud Hebr. II. 10. *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari*.

Ad tertium dicendum, quod cognoscere occulta cordium, & diiudicare, per se quidem pertinet ad solum Deum, sed ex refluentia Divinitatis ad animam Christi, convenit etiam ei cognoscere, & iudicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientia Christi ageretur (quaest. X. art. 2.) Et ideo dicitur Rom. II. 16. *In die cum iudicabit Deus occulta hominum .... per Iesum Christum*.

ARTICULUS III. 322

Utrum Christus ex meritis adeptus fuerit iudiciariam potestatem.

IV. dist. VIII. quaest. I. art. I. & IV. con. cap. XCV. princ. & opusc. II. cap. CCXLIX.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ex meritis fuerit adeptus iudiciariam potestatem. Iudiciaria enim potestas consequitur regiam

giam dignitatem, secundum illud Proverb. xx. 8. *Rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo*. Sed regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis: competit enim ei ex hoc ipso quod est unigenitus Dei: dicitur enim Luc. 1. 32. *Dabit ei Dominus Deus sedem David patris eius, & regnabit in domo Iacob in aeternum*. Ergo Christus iudiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

2. Praeterea. Sicut dictum est (art. praec.) iudiciaria potestas competit Christo, inquantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinae, & humanae naturae, secundum illud (Ioan. 1. 14.) *Vidimus gloriam eius, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae, & veritatis*: & *de plenitudine eius nos omnes accepimus*: quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuerit ex meritis iudiciariam potestatem.

3. Praeterea. Apostolus dicit I. ad Corinth. II. 15. *Spiritualis iudicat omnia*. Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quae non est ex meritis: *alioquin iam non esset gratia*, ut dicitur Rom. XI. 6. Ergo videtur quod iudiciaria potestas non conveniat nec Christo, nec aliis ex meritis, sed ex sola gratia.

Sed contra est quod dicitur Iob XXXVI. 17. *Causa tua quasi impii iudicata est: iudicium, causamque recipies*: & Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. ult. cap. VII. cir. med.) *Sedebit iudex, qui stetit sub iudice; damnabit* (a) *veros reos, qui falso factus est reus*.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unum & idem deberi alicui ex causis diversis; sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam Divinitatis, & propter gloriam animae, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et similiter dicendum est, quod iudiciaria potestas homini Christo competit & propter divinam personam, & propter capitis dignitatem, & propter plenitudinem gratiae habitualis: & tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut scilicet secundum Dei iustitiam iudex esset qui pro Dei iustitia pugnavit, & vicit, & iniuste iudicatus est. Unde ipse dicit Apoc. III. 21. *Ego vici, & sedi in throno Patris mei*. In throno autem intelligitur iudiciaria potestas, secundum illud Psal. IX. 5. *Sedisti super thronum qui iudicas iustitiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iudiciaria potestate, secundum quod debetur Christo ex ipsa unione ad Verbum Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiae capitis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiae habitualis, quae est perfectiva animae Christi. Per hoc tamen quod his modis debetur Christo iudiciaria potestas, non excluditur quin debeatur ei ex merito.

ARTICULUS IV. 323

Utrum Christo conveniat iudiciaria potestas quantum ad omnes res humanas.

Quol. X. *art.* 2. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad Christum non pertineat iudiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. Ut enim legitur Luc. XII. 13. cum quidam de turba Christo diceret, *Dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem*, ille respondit: *Homo, quis me constituit iudicem, aut divisorem super vos?* Non ergo habet iudicium super omnes res humanas.

2. Praeterea. Nullus habet iudicium nisi super ea quae sunt sibi subiecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subiecta, ut dicitur Heb. II. Ergo videtur quod Christus non habeat super omnes res humanas iudicium.

3. Praeterea. Augustinus dicit XX. de civit. Dei (cap. II. cir. med.) quod *ad iudicium divinum pertinet hoc quod interdum boni affliguntur in hoc mundo, & interdum prosperantur, & similiter mali*. Sed hoc fuit etiam ante Christi incarnationem. Ergo non omnia iudicia Dei circa res humanas pertinent ad iudiciariam potestatem Christi.

Sed contra est quod dicitur Ioan. V. 22. *Pater omne iudicium dedit Filio*.

Respondeo dicendum, quod si de Christo loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne iudicium Patris pertinet ad Filium: sicut enim Pater facit omnia Verbo suo, ita & omnia iudicat Verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundum naturam humanam, sic etiam manifestum est quod omnes res humanae subduntur eius iudicio.

(a) Ita cum mss. Nicolaius, Al. vere, item vero.

cio. Et hoc manifestum est primo quidem, si consideremus habitudinem animæ Christi ad Verbum Dei: si enim *spiritualis iudicat omnia*, ut dicitur I. ad Corinth. II. 15. inquantum mens eius Verbo Dei inhæret, multo magis anima Christi, quæ est plena veritate Verbi Dei, super omnia iudicium habet.

Secundo apparet idem ex merito mortis eius: quia, ut dicit Rom. XIV. 9. *in hoc Christus mortuus est, & resurrexit, ut vivorum, & mortuorum dominetur*. Et ideo super omnes habet iudicium: propter quod & Apostolus ibi subdit, quod *omnes stabimus ante tribunal Christi*: & Dan. VII. 14. dicitur, quod *dedit ei potestatem, & honorem, & regnum: & omnes populi, tribus, & linguæ servient ei*.

Tertio apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur & accessorium. Omnes autem res humanæ ordinantur in finem beatitudinis, quæ est salus æterna; ad quam homines admittuntur, vel a qua etiam repelluntur iudicio Christi, ut patet Matth. XXV. Et ideo manifestum est quod ad iudiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. arg. I.) iudiciaria potestas consequitur regiam dignitatem: Christus autem, quamvis esset Rex constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit: unde ipse dicit Ioan. XVIII. 36. *Regnum meum non est de hoc mundo*. Similiter etiam iudiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre. Unde Ambrosius (in hunc loc. Lucæ) ibidem dicit: *Bene terrena declinat qui propter divina descenderat; nec iudex dignatur esse litium, & arbiter facultatum, vivorum habens, mortuorumque iudicium, arbitriumque meritorum*.

Ad secundum dicendum, quod Christo sunt omnia subiecta quantum ad potestatem, quam a Patre super omnia accepit, secundum illud Matth. ult. 18. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra*; nondum tamen sunt omnia ei subiecta quantum ad executionem suæ potestatis: quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.

Ad tertium dicendum, quod ante incarnationem huiusmodi iudicia exercebantur per Christum, inquantum Dei Verbum est; cuius potestatis facta est particeps per incarnationem anima ei personaliter unita.

ARTICULUS V. 324

Utrum post iudicium quod agitur in præsenti tempore, restet aliud iudicium.

IV. dist. XLVII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *& IV. cont. cap.* XCV. *& opusc.* II. *cap.* CCXLIX. *& opusc.* X. *cap.* XXVII. *& Isa.* XXX. *lect.* 3. *princ.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod post iudicium quod in præsenti tempore agitur, non restet aliud iudicium generale. Post ultimam enim retributionem præmiorum, & pœnarum frustra adhibetur iudicium. Sed in hoc præsenti tempore fit retributio præmiorum, & pœnarum: dixit enim Dominus latroni in cruce, Lucæ XXIII. 43. *Hodie mecum eris in paradiso*: & Luc. XVI. 22. dicitur, quod *mortuus est dives, & sepultus est in inferno*. Ergo frustra expectatur finale iudicium.

2. Præterea. Nahum I. 9. dicitur secundum aliam litteram (LXX. Interp.) (a) *Non iudicabit Deus bis in idipsum*. Sed in hoc tempore Dei iudicium exercetur & quantum ad temporalia, & quantum ad spiritualia. Ergo videtur quod non sit expectandum aliud finale iudicium.

3. Præterea. Præmium, & pœna respondent merito, & demerito. Sed meritum, & demeritum non pertinent ad corpus, nisi inquantum est animæ instrumentum. Ergo nec præmium, seu pœna debetur corpori, nisi propter animam. Non ergo requiritur aliud iudicium in fine, ad hoc quod homo præmietur, aut puniatur in corpore, præter illud quo nunc puniuntur, aut præmiantur animæ.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XII. 48. *Sermo, quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die*. Erit ergo quoddam iudicium in novissimo die, præter iudicium quod nunc agitur.

Respondeo dicendum, quod iudicium de

(a) Vulg. ita: Non consurget duplex tribulatio.

de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante eius consummationem: sicut iudicium de aliqua actione, qualis sit, perfecte dari non potest, antequam sit consummata & in se, & in suis effectibus: quia multae actiones videntur esse utiles, quae ex effectibus demonstrantur nocivae: & similiter de homine aliquo iudicium perfecte dari non potest, quoad eius vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum, aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in peius. Unde Apostolus dicit Hebr. IX. 27. quod *hominibus statutum est semel mori; post hoc autem iudicium*. Sciendum tamen, quod licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonae famae, vel malae. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eccli. XXX. 4. *Mortuus est pater eius, & quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se:* & tamen multorum bonorum sunt mali filii, & e contrario. Tertio modo quantum ad effectus suorum operum; sicut ex deceptione Arii, & aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi, & usque tunc proficit fides ex praedicatione Apostolorum. Quarto modo quantum ad corpus, quod quandoque honorifice traditur sepulturae, quandoque vero relinquitur insepultum, & tandem incineratum omnino resolvitur. Quinto modo quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quarum quaedam citius finiuntur, quaedam diutius durant. Omnia autem haec subduntur existimationi iudicii divini. Et ideo de his omnibus perfectum, & manifestum iudicium haberi non potest, quamdiu huius temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale iudicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte, & manifeste iudicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio quorumdam fuit quod animae Sanctorum non praemientur in caelo, nec animae damnatorum puniantur in inferno usque ad diem iudicii: quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod Apostolus II. ad Corinth. V. 8. dicit: *Audemus, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & praesentes esse ad Dominum*: quod est iam *non ambulare per fidem, sed per speciem*, ut patet ex his quae subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita aeterna, ut patet Ioan. XVII. Unde manifestum est animas a corporibus separatas esse in vita aeterna. Et ideo dicendum est, quod post mortem, quantum ad ea quae sunt animae, homo sortitur quemdam immutabilem statum: & ideo quantum ad praemium animae non oportet ulterius differri iudicium. Sed quia quaedam alia sunt ad hominem pertinentia, quae toto temporis cursu aguntur, quae non sunt aliena a divino iudicio, oportet iterum in fine temporis omnia haec in iudicium adduci. Licet enim homo secundum haec non mereatur, neque demereatur; tamen pertinent ad aliquod eius praemium, vel poenam. Unde oportet haec omnia aestimari in finali iudicio.

Ad secundum dicendum, quod *Deus non iudicabit bis in idipsum*, idest secundum idem; sed secundum diversa non est inconveniens Deum bis iudicare.

Ad tertium dicendum, quod licet praemium, vel poena corporis dependeat ex praemio, vel poena animae; tamen quia anima non est mutabilis nisi per accidens, propter corpus, statim separata a corpore habet statum immutabilem, & accipit suum iudicium. Sed corpus remanet mutabilitati subiectum usque ad finem temporis; & ideo oportet quod tunc recipiat suum praemium, vel poenam in finali iudicio.

ARTICULUS VI. 325

Utrum iudiciaria potestas Christi se extendat ad Angelos.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod potestas Christi iudiciaria non se extendat ad Angelos. Angeli enim tam boni, quam mali iudicati sunt a principio mundi, quando quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui iudicati sunt, non indigent iterum iudicari. Ergo potestas iudiciaria Christi non se extendit ad Angelos.

2. Praeterea. Non est eiusdem iudicare, & iudicari. Sed Angeli venient cum Christo iudicaturi, secundum illud Matth. XX. 31. *Cum venerit filius hominis in ma-*

maiestate sua, & omnes Angeli cum eo. Ergo videtur quod Angeli non sunt iudicandi a Christo.

3. Praeterea. Angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est iudex non solum hominum, sed etiam Angelorum, pari ratione erit iudex omnium creaturarum: quod videtur esse falsum, cum hoc sit proprium providentiae Dei: unde dicitur Iob xxxiv. 13. *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Non ergo Christus est iudex Angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Corinth. vi. 3. *An nescitis quoniam Angelos iudicabimus?* Sed Sancti non iudicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multo magis Christus habet iudiciariam potestatem super Angelos.

Respondeo dicendum, quod Angeli subsunt iudiciariae potestati Christi, non solum quantum ad divinam naturam, prout est Verbum Dei, sed etiam ratione humanae naturae. Quod patet ex tribus. Primo quidem ex propinquitate naturae assumptae ad Deum: quia, ut dicitur Hebr. ii. 16. *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Et ideo anima Christi magis est repleta virtute Verbi Dei quam aliquis Angelorum: unde & Angelos illuminat, sicut Dionysius dicit vii. cap. caelest. Hierar. (a med.) unde & de eis habet iudicare. Secundo quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super Angelos; ita, sicut dicitur Philip. ii. 10. *ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium, & infernorum.* Et ideo Christus habet iudiciariam potestatem etiam super omnes Angelos & bonos, & malos: in cuius signum dicitur Apoc. vii. 11. quod *omnes Angeli stabant in circuitu throni.* Tertio ratione eorum quae circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Hebr. i. 14. *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.* Subsunt autem iudicio Christi uno quidem modo quantum ad dispensationem eorum quae per ipsos aguntur: quae quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui Angeli ministrabant, ut dicitur Matth. iv. & a quo daemones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth. viii. Secundo quantum ad alia accidentalia praemia bonorum Angelorum, quae sunt gaudia, quae habent de salute hominum, secundum illud Luc. xv. 10. *Gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente:* & etiam quantum ad poenas accidentales daemonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in inferno: & hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde Mar. i. 24. dicitur, quod daemon clamavit: *Quid nobis, & tibi, Iesu Nazarene? venisti (a) ante tempus perdere nos.* Tertio quantum ad praemium essentiale honorum Angelorum, quod est beatitudo aeterna, & quantum ad poenam essentialem Angelorum malorum, quae est damnatio aeterna. Sed hoc factum est per Christum, inquantum est Verbum Dei, a principio mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iudicio quantum ad praemium essentiale, & poenam principalem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. de vera relig. (cap. xxxi. a med.) *licet spiritualis iudicet omnia, tamen iudicatur ab ipsa veritate.* Et ideo licet Angeli ex eo quod sunt spirituales, iudicent; iudicantur tamen a Christo, inquantum est veritas.

Ad tertium dicendum, quod Christus habet iudicium non solum super Angelos, sed etiam super administrationem totius creaturae. Si enim, ut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. iv.) *inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora,* oportet dicere, quod omnia reguntur per animam Christi, quae est supra omnem creaturam. Unde & Apostolus dicit Hebr. ii. 5. *Non enim Angelis subiecit Deus orbem terrae (b) futurum,* scilicet subiectum ei, *de quo loquimur,* idest Christo. Nec tamen propter hoc *alium constituit Deus super terram:* quia unus & idem est Deus, & homo, Dominus Iesus Christus. De cuius incarnationis mysterio ad praesens dicta sufficiant.

QUAE-

(a) *In Vulgata deest* ante tempus. (b) *Ita cum mss. potioribus edti passim. Edit. Patav. Garsiam sequentes, qui Apostoli verbo pressius insistit, sic:* futurum, de quo loquimur, subiectum ei, idest Christo.

QUAESTIO LX.

De sacramentis,

in octo articulos divisa.

POst considerationem eorum quæ pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiæ sacramentis, quæ ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent: & prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali.

Circa primum quinque consideranda sunt.

Primo, quid sit sacramentum.
Secundo de necessitate sacramentorum.
Tertio de effectibus sacramentorum.
Quarto de causa eorum.
Quinto de numero.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum sacramentum sit in genere signi.
Secundo, utrum omne signum rei sacræ sit sacramentum.
Tertio, utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium.
Quarto, utrum sacramentum sit signum, quod est res sensibilis.
Quinto, utrum ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis.
Sexto, utrum ad sacramentum requiratur significatio, quæ est per verba.
Septimo, utrum requirantur determinata verba.
Octavo, utrum illis verbis possit aliquid addi, vel subtrahi.

ARTICULUS I. 326

Utrum sacramentum sit in genere signi.

IV. dist. 1. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & art. 3. ad 1. & art. 4. quæst. 1. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit in genere signi. Videtur enim sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causæ quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causæ quam in genere signi.

2. Præterea. Sacramentum videtur aliquid occultum significare, secundum illud Tob. XII. 7. *Sacramentum Regis abscondere bonum est*: & Ephes. III. 9. *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*. Sed illud quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi: nam signum est quod *præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire*, ut patet per Augustinum in II. de doct. christ. (in princ.) Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

3. Præterea. Iuramentum quandoque sacramentum nominatur: dicitur enim in Decr. XXII. quæst. V. (cap. XIV.) *Parvuli, qui sine ætate rationabili sunt, non cogantur iurare: & qui semel periuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum*, idest iuramentum, *accedat*. Sed iuramentum non pertinet ad rationem signi. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in X. de civitate Dei (cap. V. parum a princ.) *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum est*.

Respondeo dicendum, quod omnia quæ habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt; sicut a sanitate quæ est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subiectum, sed dicitur medicina sana, inquantum est sanitatis effectiva; diæta vero, inquantum est conservativa eiusdem; & urina, inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam; & secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum: vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causæ, vel signi, vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi: & secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi.

Ad primum ergo dicendum, quod quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens: & propter hoc medicamentum importat causalitatem quamdam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causæ efficientis, sed magis per modum causæ formalis, vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa

illa procedit, secundum quod sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solum Dei secretum, sed etiam Regis esse sacrum, & sacramentum, quia secundum antiquos sancta, vel sacrosancta dicebantur quaecumque violari non licebat; sicut etiam muri civitatis, & personae in dignitatibus constitutae: & ideo illa secreta, sive divina, sive humana, quae non licet violari, quibuslibet publicando, dicuntur sacra, vel sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod etiam iuramentum habet quamdam habitudinem ad res sacras, inquantum scilicet est quaedam contestatio facta per aliquid sacrum: & secundum hoc dicitur iuramentum esse sacramentum, non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis, non tamen aequivoce sumpto nomine sacramenti, sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

ARTICULUS II. 327

Utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum.

Infr. quaest. LXIV. *art.* I. *&* I. 2. *quaest.* CI. *art.* 4. *corp. & quaest.* CII. *art.* 5. *cor. & IV. dist.* I. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum. Omnes enim creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. I. 20. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*: nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

2. Praeterea. Omnia quae in veteri lege fiebant, Christum figurabant, qui est *Sanctus sanctorum*, secundum illud I. ad Corinth. X. II. *Omnia in figura contingebant illis*: & Col. II. 17. *Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*; nec tamen omnia gesta patrum veteris Testamenti, vel etiam omnes caeremoniae legis sunt sacramenta, sed quaedam specialiter, sicut in secunda parte habitum est (I. 2. quaest. CI. art. 4) Ergo videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum.

3. Praeterea. Etiam in novo Testamento multa geruntur in signum alicuius rei sacrae, quae tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersio aquae benedictae, consecratio altaris, & similia. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum.

Sed contra est quod definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt sacramentum per hoc, quod est *sacrae rei signum*: & hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inducta (art. praec. in arg. *Sed cont.*) Ergo videtur quod omne signum rei sacrae sit sacramentum.

Respondeo dicendum, quod signa proprie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis; ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est *signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines*.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam, & bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur: & ideo non possunt dici sacramenta, secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod quaedam ad vetus Testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi, secundum quod in se sanctus est; quaedam vero significabant sanctitatem eius, inquantum per ea nos sanctificamur; sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus: & talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod res denominatur a fine, & complemento. Dispositio autem non est finis, neque perfectio. Et ideo quae significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta, de quibus procedit obiectio, sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae.

ARTICULUS III. 328

Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum.

IV. dist. I. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* I. *ad* 4. *& art.* 3. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significan-

cantur, est signum ambiguum, & per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus æquivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a christiana religione, secundum illud Coloss II. 8. *Videte ne quis vos (a) seducat per philosophiam, & inanem fallaciam*. Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum.

2. Præterea. Sicut dictum est (art. præc.) sacramentum significat rem sacram, inquantum est humanæ sanctificationis causa. Sed una sola est causa humanæ sanctificationis, scilicet sanguis Christi, secundum illud Hebr. ult. 12. *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Ergo videtur quod sacramentum non significet plura.

3. Præterea. Dictum est (art. præc. ad 3.) quod sacramentum proprie significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita æterna, secundum illud Rom. VI. 22. *Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam æternam*. Ergo videtur quod sacramentum non significet nisi unam rem, scilicet vitam æternam.

Sed contra est quod in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum, & mysticum, ut Augustinus dicit in Lib. sententiar. Prosperi (sive Prosper in Lib. sent. Augustini, ut refertur cap. *Hoc est*, de consecrat. dist. II.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem: in qua tria possunt considerari; videlicet ipsa causa sanctificationis nostræ, quæ est passio Christi; & forma nostræ sanctificationis, quæ consistit in gratia, & virtutibus; & ultimus finis sanctificationis nostræ, qui est vita æterna. Et hæc omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est & signum rememorativum eius quod præcessit, scilicet passionis Christi, & demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiæ, & pronosticum, idest prænuntiativum futuræ gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc est signum ambiguum præbens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud; sed quando significat multa, secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum; sicut hoc nomen *homo* significat animam, & corpus, prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria prædicta, secundum quod quodam ordine sunt unum.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante, prout est sanctificans.

Ad tertium dicendum, quod sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem, quæ est forma; nec oportet quod solum significet perfectionem, quæ est finis.

ARTICULUS IV. 329

Utrum sacramentum sit semper aliqua res sensibilis.

IV. dist. I. quæst. I. art. I. quæst. I. & art. 2. quæst. I. & art. 3. cor. & IV. con. cap. LVI. *& Ioan.* III. *co.* 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis. Quia secundum Philosophum in Lib. II. Priorum (cap. penult. & ult.) *omnis effectus suæ causæ signum est*. Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles; sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit signum alicuius rei sacræ, inquantum per eam homo sanctificatur, ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis.

2. Præterea. Sacramenta pertinent ad cultum, vel regnum Dei. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei: dicitur enim Ioan. IV. 24. *Spiritus est Deus; & eos qui adorant eum, in spiritu, & veritate oportet adorare*: & Rom. XIV. 17. *Non est regnum Dei esca, & potus*. Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramentum.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. II. de libero arbitrio (cap. XVIII. & XIX.) quod *res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo recte vivere potest*. Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanæ, ut infra patebit (quæst seq.) & ita

(a) *Vulgata* decipiat.

sine eis homo recte vivere non potest. Nun ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxx. a med.) *Accedit verbum ad elementum, & fit sacramentum:* & loquitur ibi de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Respondeo dicendum, quod sapientia divina unicuique rei providet secundum suum modum: & propter hoc dicitur Sap. VIII. 1. quod *suaviter disponit omnia*: unde & Matth. xxv. 15. dicitur, quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde cum res sacrae, quae per sacramenta significantur, sint quaedam spiritualia, & intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur; sicut etiam per similitudinem sensibilium rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles, ut etiam Dionysius probat in 1. cap. caelest. Hierarch. (a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque praecipue denominatur, & definitur secundum id quod convenit ei primo & per se, non autem secundum id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo & per se homini innotescens: quia omnis nostra cognitio a sensu oritur. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius, nisi inquantum sunt per aliud manifestati, idest per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo, & principaliter dicuntur signa, quae sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cir. princ.) ubi dicit, quod *signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire*. Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quaedam quae non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significata per aliqua sensibilia, de quibus infra agetur (quaest. LXIII. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum, vel ad regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de rebus sensibilibus, secundum quod sunt in sua natura, non autem secundum quod assumuntur ad significandum spiritualia, quae sunt maxima bona.

ARTICULUS V. 330

Utrum requirantur determinatae res ad sacramenta.

Inf. art. 7. cor.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non requirantur determinatae res ad sacramenta. Res enim sensibiles assumuntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est (art. praec.) Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari; sicut in sacra Scriptura Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per Solem, aut aliquid aliud huiusmodi. Ergo videtur quod diversae res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatae res in sacramentis requiruntur.

2. Praeterea. Magis est necessaria salus animae quam salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quae ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro alia poni in eius defectu. Ergo multo magis in sacramentis, quae sunt medicinae spirituales ad salutem animae ordinatae, poterit una res assumi pro alia, quando illa defuerit.

3. Praeterea. Non est conveniens ut hominis salus arctetur per legem divinam, & praecipue per legem Christi, qui venit omnes salvare. Sed in statu legis naturae non requirebantur in sacramentis aliquae res determinatae, sed ex voto assumebantur, ut patet Gen. XXVIII. ubi Iacob vovit, se Deo decimas, & hostias pacificas oblaturum. Ergo videtur quod non debuerit arctari homo, & praecipue in nova lege, ad alicuius rei determinatae usum in sacramentis.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

Respondeo dicendum, quod in usu sacramentorum duo possunt considerari,

ſcilicet cultus divinus, & ſanctificatio hominis: quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum; ſecundum autem e converſo pertinet ad Deum per comparationem ad hominem. Non pertinet autem ad aliquem determinare illud quod eſt in poteſtate alterius, ſed ſolum id quod eſt in ſua poteſtate. Quia ergo ſanctificatio hominis eſt in poteſtate Dei ſanctificantis, non pertinet ad hominem ſuo iudicio aſſumere res quibus ſanctificetur; ſed hoc debet eſſe ex divina inſtitutione determinatum. Et ideo in ſacramentis novæ legis, quibus homines ſanctificantur, ſecundum illud I. ad Corinth. VI. 11. *abluti eſtis, ſanctificati eſtis*, oportet uti rebus ex divina inſtitutione determinatis.

Ad primum ergo dicendum, quod etſi idem poteſt per diverſa ſigna ſignificari; determinare tamen, quo ſigno ſit utendum ad ſignificandum, pertinet ad ſignificantem. Deus autem eſt qui nobis ſignificat ſpiritualia per res ſenſibiles in ſacramentis, & per verba ſimilitudinaria in Scripturis. Et ideo ſicut iudicio Spiritus ſancti determinatum eſt quibus ſimilitudinibus in certis Scripturæ locis res ſpirituales ſignificentur; ita etiam debet eſſe divina inſtitutione determinatum, quæ res ad ſignificandum aſſumantur in hoc vel in illo ſacramento.

Ad ſecundum dicendum, quod res ſenſibiles habent naturaliter ſibi inditas virtutes conferentes ad corporalem ſalutem, & ideo non refert, ſi duæ earum eamdem virtutem habeant, qua quis utatur. Sed ad ſanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute ſibi naturaliter indita, ſed ſolum ex inſtitutione divina; & ideo oportuit divinitus determinari, quibus rebus ſenſibilibus ſit in ſacramentis utendum.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XIX. contra Fauſtum (cap. XVI. & XVII.) diverſa ſacramenta diverſis temporibus congruunt; ſicut etiam diverſis verbis ſignificantur diverſa tempora, ſcilicet præſens, præteritum, & futurum. Et ideo ſicut in ſtatu legis naturæ homines nulla lege exterius data, ſed ſolo interiori inſtinctu movebantur ad Deum colendum; ita etiam ex interiori inſtinctu determinabatur eis, quibus rebus ſenſibilibus ad Dei cultum uterentur: poſtmodum vero neceſſe fuit etiam exterius legem dari, tum propter obſcurationem legis naturæ ex peccatis hominum, tum etiam ad expreſſiorem ſignificationem gratiæ Chriſti, per quam humanum genus ſanctificatur. Et ideo etiam neceſſe fuit res determinari quibus homines uterentur in ſacramentis. Nec propter hoc arctatur via ſalutis: quia res quarum uſus eſt neceſſarius in ſacramentis, vel communiter habentur, vel parvo ſtudio adhibito haberi poſſunt.

ARTICULUS VI. 331

Utrum in ſignificatione ſacramentorum requirantur verba.

IV. diſt. 1. quæſt. 1. art. 3. & diſt. XIII. *quæſt. 1. art. 2. quæſt. 6. ad 2. & ver. quæſt.* XXVII. *art. 4. ad 10.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod in ſignificatione ſacramentorum non requirantur verba. Dicit enim Auguſtinus contra Fauſtum Lib. XIX. (cap. XVI. cir. med.) *Quid ſunt aliud quæque corporalia ſacramenta, niſi quaſi quædam verba viſibilia?* Et ſic videtur quod addere verba rebus ſenſibilibus in ſacramentis, ſit addere verba verbis. Sed hoc eſt ſuperfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus ſenſibilibus in ſacramentis.

2. Præterea. Sacramentum eſt aliquid unum. Ex his autem quæ ſunt diverſorum generum, non videtur poſſe aliquid unum fieri. Cum igitur res ſenſibiles, & verba ſint diverſorum generum, quia res ſenſibiles ſunt a natura, verba autem a ratione; videtur quod in ſacramentis non requirantur verba cum rebus ſenſibilibus.

3. Præterea. Sacramenta novæ legis ſucceſſerunt ſacramentis veteris legis: quia, illis ablatis, iſta ſunt inſtituta, ut Auguſtinus dicit XIX. contra Fauſtum (cap. XVI. & XVII.) Sed in ſacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in ſacramentis novæ legis.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit Epheſ. V. 25. *Chriſtus dilexit Eccleſiam, & tradidit ſemetipſum pro ea, ut illam ſanctificaret, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ:* & Auguſtinus dicit ſuper Ioan. (tract. lxxx. poſt med.) *Accedit verbum ad elementum, & fit ſacramentum.*

Reſpondeo dicendum, quod ſacramen-

ta, ſicut dictum eſt (art. 3. hu. quaeſt.) adhibentur ad hominum ſanctificationem, ſicut quaedam ſigna. Tripliciter ergo conſiderari poſſunt, & quolibet modo congruit eis quod verba rebus ſenſibilibus adiungantur. Primo enim poſſunt conſiderari ex parte cauſae ſanctificantis, quae eſt Verbum incarnatum; cui ſacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei ſenſibili verbum adhibetur; ſicut in myſterio incarnationis carni ſenſibili eſt Verbum Dei unitum. Secundo poſſunt conſiderari ſacramenta ex parte hominis qui ſanctificatur, qui componitur ex anima, & corpore; cui proportionatur ſacramentalis medicina, quae per rem viſibilem corpus tangit, & per verbum ab anima creditur. Unde Auguſtinus ſuper illud Ioan. xv. *Iam vos mundi eſtis propter ſermonem &c.* dicit (tract. lxxx. in Ioan. a med.) „ Unde eſt iſta tanta virtus a„ quae, ut corpus tangat, & cor abluat, „ niſi faciente verbo, non quia dicitur, „ ſed quia creditur? “ Tertio poſſunt conſiderari ex parte ipſius ſignificationis ſacramentalis. Dicit autem Auguſtinus in II. de doct. chriſt. (cap. III. cir. med.) quod *verba inter homines obtinuerunt principatum ſignificandi:* quia verba diverſimode formari poſſunt ad ſignificandos diverſos conceptus mentis: & propter hoc per verba magis diſtincte poſſumus exprimere quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem ſignificationis ſacramentalis neceſſe fuit ut ſignificatio rerum ſenſibilium per aliqua verba determinaretur. Aqua enim ſignificare poteſt & ablutionem propter ſuam humiditatem, & refrigerium propter ſuam frigiditatem; ſed cum dicitur, *Ego te baptizo*, manifeſtatur quod aqua utimur in baptiſmo ad ſignificandam emundationem ſpiritualem.

Ad primum ergo dicendum, quod res viſibiles ſacramentorum dicuntur verba per quamdam ſimilitudinem, inquantum ſcilicet participant quamdam vim ſignificandi, quae principaliter eſt in ipſis verbis, ut dictum eſt (in corp.) Et ideo non eſt ſuperflua ingeminatio verborum, cum in ſacramentis rebus viſibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum eſt (ibid.)

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis verba, & aliae res ſenſibiles ſint in diverſo genere, quantum pertinet ad naturam rei; conveniunt tamen in ratione ſignificandi, quae perfectius eſt in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis, & rebus fit quodammodo unum in ſacramentis, ſicut ex forma, & materia, inquantum ſcilicet per verba perficitur ſignificatio rerum, ut dictum eſt (in corp. & art. praec. ad 3.) Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipſi actus ſenſibiles, puta ablutio, inunctio, & alia huiuſmodi: quia in his eſt eadem ratio ſignificandi, & in rebus.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit contra Fauſtum (Lib. XIX. cap. XVI. & XVII.) alia debent eſſe ſacramenta rei praeſentis, & alia rei futurae. Sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Chriſti venturi: & ideo non ita expreſſe ſignificabant Chriſtum, ſicut ſacramenta novae legis: quae ab ipſo Chriſto effluunt, & quamdam ſimilitudinem ipſius in ſe habent, ut dictum eſt (in corp. art.) Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quae ad cultum Dei pertinent, tam ſacerdotes, qui erant ſacramentorum illorum miniſtri, ſecundum illud Num. VI. 23. *Sic benedicetis filiis Iſrael, & dicetis eis: Benedicat tibi Dominus &c.* quam etiam illi qui illis ſacramentis utebantur, ſecundum illud Deuter. XXVI. 3. *Profiteor hodie coram Deo tuo, quod &c.*

ARTICULUS VII. 332

Utrum requirantur determinata verba in ſacramentis.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod non requirantur determinata verba in ſacramentis. Ut enim Philoſophus dicit (Lib. I. Periher. cir. princ.) *voces non ſunt eaedem apud omnes.* Sed ſalus, quae per ſacramenta quaeritur, eſt eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in ſacramentis.

2. Praeterea. Verba requiruntur in ſacramentis, inquantum ſunt principaliter ſignificativa, ſicut dictum eſt (art. praec.) Sed contingit per diverſa verba idem ſignificari. Ergo non requiruntur determinata verba in ſacramentis.

3. Praeterea. Corruptio cuiuslibet rei variat eius ſpeciem. Sed quidam corrupte verba proferunt; nec tamen propter hoc creditur ſacramentorum effectus impediri; alioquin illitterati, & balbi, qui iſta ſacramenta conferunt, frequenter defectum in ſacramentis inducerent. Ergo vi-

videtur quod non requirantur in sacramentis determinata verba.

Sed contra est quod Dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiæ, dicens Matth. XXVI. 26. *Hoc est corpus meum*: similiter etiam mandavit discipulis ut sub determinata forma verborum baptizarent, dicens Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2.) in sacramentis verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ. In omnibus autem compositis ex materia, & forma principium determinationis est ex parte formæ, quæ est quodammodo finis, & terminus materiæ: & ideo principalius requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia: materia enim determinata requiritur, ut sit proportionata determinatæ formæ. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatæ res sensibiles, quæ se habent in sacramentis sicut materia; multo magis requiritur in eis determinata forma verborum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxx. a med.) *verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur*, idest non secundum exteriorem sonum vocis, *sed quia creditur*, idest secundum sensum verborum, qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eædem voces sint quantum ad sonum. Et ideo, cuiuscumque linguæ verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod licet in qualibet lingua contingat diversis vocibus idem significari; semper tamen aliqua illarum vocum est, qua principalius & communius homines illius linguæ utuntur ad hoc significandum: & talis vox assumi debet in significatione sacramenti: sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti, cuius usus est communior ad actum, per quem sacramenti effectus significatur; sicut aqua communius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur; & ideo aqua assumitur ut materia in baptismo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia; & ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore, vel lapsu linguæ, si sit tanta corruptio quæ omnino auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacramentum: & hoc præcipue contingit, quando fit corruptio ex parte principii dictionis; puta si loco eius quod est, *In nomine Patris*, dicat, *In nomine matris*. Si vero non totaliter auferatur sensus locutionis per huiusmodi corruptelam, nihilominus perficitur sacramentum: & hoc præcipue contingit, quando fit corruptio ex parte finis; puta si aliquis dicat, *In nomine patrias, & filias*: quamvis enim huiusmodi verba corrupte prolata nihil significent ex virtute impositionis; accipiuntur tamen ut significantia ex accommodatione usus: & ideo licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium, vel finem dictionis, rationem habet: quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem; (a) variatio autem ex parte finis dictionis, ut plurimum non mutat significationem; quæ tamen apud Græcos variatur etiam secundum principium dictionis in declinationibus verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis: quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non auferat sensum verborum, & tam magna quod auferat. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, & aliud ex parte finis.

ARTICULUS VIII. 333

Utrum liceat aliquid addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum.

IV. dist. III. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 3. *&* 4.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. Non enim minoris sunt necessitatis huiusmodi verba sacramentalia quam verba sacræ Scripturæ. Sed verbis sacræ Scripturæ nihil licet addere, vel minuere: dicitur enim Deut. IV. 2. *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ab eo*: & Apoc. ult. 18. *Contestor omni*

(a) *Ita cum plurimis mss. editi passim. Edit. Rom.* ut plurimum mutat consignificationem. *Garcia plane et lectio cod. Alcan.* variatio autem ex fine ut plurimum non mutat significationem.

omni audienti verba prophetiæ libri huius: si quis appoſuerit ad hæc, apponet ſuper eum Deus plagas ſcriptas in libro iſto; & ſi quis diminuerit, auferet Deus partem eius de libro vitæ. Ergo videtur quod neque in formis ſacramentorum liceat aliquid addere, vel minuere.

2. Præterea. Verba ſe habent in ſacramentis per modum formæ, ut dictum eſt (art. præc.) Sed in formis qualibet additio, vel ſubtractio variat ſpeciem, ſicut & in numeris, ut dicitur VIII. Metaph. (tex. 10.) Ergo videtur quod ſi aliquid addatur, vel ſubtrahatur a forma ſacramenti, non erit idem ſacramentum.

3. Præterea. Sicut ad formam ſacramenti requiritur determinatus numerus dictionum, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, & etiam orationis continuitas. Si ergo additio, vel ſubtractio non aufert ſacramenti veritatem, videtur quod pari ratione nec tranſpoſitio verborum, aut etiam interpolatio pronuntiationis.

Sed contra eſt quod in formis ſacramentorum quædam apponuntur a quibuſdam, quæ ab aliis non apponuntur, ſicut Latini baptizant ſub hac forma: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*; Græci autem ſub iſta: *Baptizetur ſervus Chriſti N. in nomine Patris &c.* Et tamen utrique verum conferunt ſacramentum. Ergo in formis ſacramentorum licet aliquid addere, vel minuere.

Reſpondeo dicendum, quod circa omnes iſtas mutationes quæ poſſunt in formis ſacramentorum contingere, duo videntur eſſe conſideranda. Unum quidem ex parte eius qui profert verba, cuius intentio requiritur ad ſacramentum, ut infra dicetur (quæſt. lxiv. art. 8.) Et ideo ſi intendat per huiuſmodi additionem, vel diminutionem alium ritum inducere, qui non ſit ab Eccleſia receptus, non videtur perfici ſacramentum: quia non videtur quod intendat facere id quod facit Eccleſia. Aliud tamen eſt conſiderandum ex parte ſignificationis verborum. Cum enim verba operentur in ſacramentis, quantum ad ſenſum quem faciunt, ut ſupra dictum eſt (art. præc. ad 1. & ad 3.) oportet conſiderare, utrum per talem mutationem tollatur debitus ſenſus verborum: quia ſi ſic, manifeſtum eſt quod tollitur veritas ſacramenti.

Manifeſtum eſt autem quod ſi diminuatur aliquid eorum quæ ſunt de ſubſtantia formæ ſacramentalis, tollitur debitus ſenſus verborum; & ideo non perficitur ſacramentum. Unde Didymus dicit in Lib. II. de Spiritu ſancto (parum a princ. inter op. Hieron.) *Si quis ita baptizare conetur, ut unum de prædictis nominibus prætermittat* (ſcilicet Patris, & Filii, & Spiritus ſancti,) *ſine perfectione baptizabit*. Si autem ſubtrahatur aliquid quod non ſit de ſubſtantia formæ, talis diminutio non tollit debitum ſenſum verborum, & per conſequens nec ſacramenti perfectionem: ſicut in forma Euchariſtiæ, quæ eſt, *Hoc eſt enim corpus meum*, ly *enim* ſublatum non tollit debitum ſenſum verborum: & ideo non impedit perfectionem ſacramenti; quamvis poſſit contingere quod ille qui prætermittit, peccet ex negligentia, vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi, quod eſt corruptivum debiti ſenſus; puta ſi aliquis dicat: *Ego te baptizo in nomine Patris maioris, & Filii minoris*, ſicut Ariani baptizabant: & ideo talis additio tollit veritatem ſacramenti. Si vero ſit talis additio, quæ non auferat debitum ſenſum, non tollitur ſacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, vel in medio, vel in fine: ut ſi aliquis dicat, *Ego te baptizo in nomine Dei Patris omnipotentis, & Filii eius unigeniti, & Spiritus ſancti paracleti*; erit verum baptiſma: & ſimiliter ſi quis dicat, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti; & B. Virgo te adiuvet*; erit verum baptiſma.

Forte autem ſi diceret, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, & B. Virginis Mariæ*, non eſſet baptiſmus: quia dicitur I. ad Cor. 1. 13. *Numquid Paulus pro vobis crucifixus eſt, aut in nomine Pauli baptizati eſtis?* Sed hoc verum eſt, ſi ſic intelligatur in nomine B. Virginis baptizari, ſicut in nomine Trinitatis, quo baptiſmus conſecratur: talis enim ſenſus eſſet contrarius veræ fidei, & per conſequens tolleret veritatem ſacramenti. Si vero ſic intelligatur quod additur, *Et in nomine B. Virginis*, non quaſi nomen B. Virginis aliquid operetur in baptiſmo, ſed ut eius interceſſio proſit baptizato ad conſervandam gratiam baptiſmalem, non tollitur perfectio ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad verba ſacræ Scripturæ non licet aliquid apponere quantum ad ſenſum; ſed quantum ad expoſitionem ſacræ Scripturæ mul-

multa eis verba a Doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacrae Scripturae apponere ita quod dicantur esse de integritate sacrae Scripturae, quia hoc esset vitium falsitatis: & similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formae quod non est.

Ad secundum dicendum, quod verba pertinent ad formam sacramenti ratione sensus significati. Et ideo quaecumque fiat additio, vel subtractio verborum, quae non addat aliquid, aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod si sit tanta interruptio verborum quod intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, & per consequens veritas eius; non autem tollitur, quando est parva interruptio, quae intentionem proferentis, & intellectum verborum non aufert. Et idem est etiam dicendum de transpositione verborum: quia si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum; sicut patet de negatione praeposita, vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quae sensum locutionis non variet, non tollitur veritas sacramenti: quia, secundum quod Philosophus dicit (Lib. II. cap. 1. ad fi.) *nomina, & verba transposita idem significant.*

QUAESTIO LXI.

De necessitate sacramentorum,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de necessitate sacramentorum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam.

Secundo, utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum.

Tertio, utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum.

Quarto, utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

ARTICULUS I. 334

Utrum sacramenta sint necessaria ad humanam salutem.

IV. dist. 1. quaest. 1. art. 2. quaest. 1. & III. con. cap. cx. *& Lib. IV. cap.* lv. *fin. & cap.* lvi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem. Dicit enim Apostolus I. ad Timoth. IV. 8. *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eo quod sacramenta perficiuntur in significatione sensibilium rerum, & verborum, ut dictum est (quaest. praec. art. 6. ad 2.) Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

2. Praeterea. II. ad Cor. XII. 9. Apostolo dicitur: *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficeret, si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta saluti humanae necessaria.

3. Praeterea. Posita causa sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostrae salutis: dicit enim Apostolus Rom. V. 10. *Si cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius; multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius.* Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. contra Faustum (cap. XI. in fi.) *In nullum nomen religionis, seu verum, seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum, seu sacramentorum visibilium consortio colligentur.* Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum verae religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

Respondeo dicendum, quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem, triplici ratione. Quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia, & sensibilia in spiritualia, & intelligibilia deducatur. Pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis. Et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus, & sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. Secunda

da ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quaedam corporalia signa homini spiritualem medicinam adhiberet: nam si spiritualia nuda ei proponerentur, eis animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia autem ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne ergo esset homini durum, si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur, ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae eruditur per sensibilia; humiliatur, se corporalibus subiectum cognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; praeservatur etiam a noxiis actionibus per salubria exercitia sacramentorum.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalis exercitatio, inquantum est corporalis, non multum utilis est; sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet per significationem, & causalitatem.

Ad secundum dicendum, quod gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis; sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem. Et ideo necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi est sufficiens causa humanae salutis: nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem: quia operantur in virtute passionis Christi; & passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramenta, secundum illud Rom. VI. 3. *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.*

ARTICULUS II. 335

Utrum etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta.

IV. dist. 1. quaest. 1. art. 2. quaest. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta. Quia, sicut dictum est (art. praec. ad 2.) sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentiae homo indigebat gratia, sicut in prima parte habitum est (quaest. XCV. art. 4. ad 1.) Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

2. Praeterea. Sacramenta sunt necessaria homini secundum conditionem humanae naturae, sicut dictum est (art. praec.) Sed eadem est natura hominis ante peccatum, & post peccatum. Ergo videtur quod etiam ante peccatum homo indiguerit sacramentis.

3. Praeterea. Matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes. V. 32. *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, & Ecclesia.* Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. II. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

Sed contra est quod medicina non est necessaria nisi aegroto, secundum illud Matth. IX. 12. *Non est opus sanis medicus.* Sed sacramenta sunt quaedam spirituales medicinae, quae adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

Respondeo dicendum, quod in statu innocentiae ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cuius ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, & nullo modo dependebant ab eis: sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, & ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum inquantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam inquantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo,

mo in statu innocentiæ gratia indigebat; non tamen ut eam consequeretur per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter, & invisibiliter.

Ad secundum dicendum, quod eadem est natura hominis ante peccatum, & post peccatum; non tamen est idem naturæ status: nam post peccatum anima etiam quantum ad superiorem partem indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem; quod in illo statu homini necesse non erat.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium fuit institutum in statu innocentiæ, non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturæ; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum, & Ecclesiam; sicut & omnia alia quæ in figura Christi præcesserunt.

ARTICULUS III. 336

Utrum post peccatum ante Christum sacramenta debuerint esse.

IV. dist. 1. quæst. 1. art. 2. quæst. 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod post peccatum ante Christum sacramenta non debuerint esse. Dictum est enim (art. 1. hu. quæst. ad 3.) quod per sacramenta passio Christi hominibus applicatur; & sic passio Christi comparatur ad sacramenta sicut causa ad effectum. Sed effectus non præcedit causam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

2. Præterea. Sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum XIX. contra Faustum (cap. XVI. & XVII.) Sed status humani generis non fuit mutatus post peccatum, usque ad reparationem factam per Christum. Ergo neque sacramenta debuerunt immutari, ut præter sacramenta legis naturæ alia statuerentur in lege Moysi.

3. Præterea. Quanto aliquid est magis propinquum perfecto, tanto magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanæ per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quam ea quæ fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similiora sacramentis Christi. Cuius tamen contrarium apparet ex eo quod sacerdotium Christi prædicitur esse futurum secundum ordinem Melchisedech, & non secundum ordinem Aaron, ut habetur Hebr. VII. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. contra Faustum (cap. XIII. in princ.) quod *prima sacramenta, quæ celebrabantur, & observabantur ex lege, prænuntia erant Christi venturi*. Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi prænuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quædam disponi.

Respondeo dicendum, quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, inquantum sunt quædam sensibilia signa invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum, *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iustitiæ suæ .... ut sit ipse iustus, & iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi*. (Rom. III. 25.) Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quædam signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Salvatoris adventu. Et huiusmodi signa dicuntur sacramenta. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quædam sacramenta institui.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quæ scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non præcedit tempore, sed solum in intentione agentis. Et ideo non est inconveniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

Ad secundum dicendum, quod status humani generis post peccatum, & ante Christum, dupliciter potest considerari. Uno modo secundum fidei rationem: & sic semper unus & idem permansit, quia scilicet iustificabantur homines per fidem futuri Christi adventus. Alio modo potest considerari secundum intensionem, & remissionem peccati, & expressæ cognitionis de Christo. Nam per incrementa temporum & peccatum cœpit in homine magis dominari, intantum quod ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum præcepta legis naturæ, sed necesse fuit determinari præcepta in lege scripta, & cum his quædam fidei sacramenta. Oportebat etiam quod per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei: quia, ut Gregorius dicit (hom. XVI. in Ezech. a med.) *per incrementa temporum crevit divinæ cognitionis aug-*

argumentum. Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege quædam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur: quæ quidem comparantur ad sacramenta quæ fuerunt ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum, quia scilicet ante legem non fuit determinate præfixum homini, quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem; quod erat necessarium & propter obtenebrationem legis naturalis, & ut esset determinatior fidei significatio.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum Melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novæ legis in materia, inquantum scilicet *obtulit panem, & vinum*, ut habetur Genes. XIV. sicut etiam sacrificium novæ legis oblatione panis, & vini perficitur. Sacramenta tamen legis Mosaicæ magis assimilantur rei significatæ per sacramentum, scilicet passioni Christi; ut patet de agno paschali, & aliis huiusmodi: & hoc ideo, ne propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur sacramenti eiusdem esse continuatio.

ARTICULUS IV. 337

Utrum post Christum debuerint esse aliqua sacramenta.

IV. dist. 1. quæst. 1. art. 2. quæst. 5. & dist. 11. art. 4. quæst. 1. & IV. contra cap. LVII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed *gratia, & veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur Ioan. I. 17. Cum igitur sacramenta sint veritatis signa, sive figuræ, videtur quod post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

2. Præterea. Sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supradictis patet (quæst. præc. art. 4. & 5.) Sed Apostolus dicit ad Galat. IV. 3. *Cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes:* nunc autem, temporis plenitudine veniente, iam non sumus parvuli. Ergo videtur quod non debeamus Deo servire sub elementis huius mundi, corporalibus sacramentis utendo.

3. Præterea. *Apud Deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, ut dicitur Iacobi I. 17. Sed hoc videtur ad quamdam mutationem divinæ voluntatis pertinere quod alia sacramenta nunc hominibus exhibeat ad sanctificationem tempore gratiæ, & alia ante Christum. Ergo videtur quod post Christum non debuerint alia sacramenta institui.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. contra Faustum (cap. XIII.) quod *sacramenta veteris legis sunt ablata, quia impleta; & alia sunt instituta, virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora.*

Respondeo dicendum, quod sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi; ita & nos salvamur per fidem Christi iam nati, & passi. Sunt autem sacramenta quædam signa protestantia fidem, qua iustificatur homo. Oportet autem aliis signis significari futura, præterita, & præsentia. Ut enim Augustinus dicit XIX. contra Faustum (cap. XVI. ante med.) *eadem res aliter annuntiatur facienda, aliter facta; sicut ipsa verba, passurus, & passus, non similiter sonant.* Et ideo oportet quædam alia sacramenta esse in nova lege, quibus significentur ea quæ præcesserunt in Christo, præter sacramenta veteris legis, quibus prænuntiabantur futura.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in V. cap. eccl. Hier. (aliquant. a princ.) status novæ legis medius est inter statum veteris legis, cuius figuræ implenatur in nova lege, & inter statum gloriæ, in qua omnis nude, & perfecte manifestabitur veritas: & ideo tunc nulla erunt sacramenta; nunc autem, quamdiu *per speculum, & in ænigmate* cognoscimus, ut dicitur I. ad Cor. XIII. oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire; quod pertinet ad rationem sacramentorum.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta veteris legis Apostolus (Galat. IV.) vocat *egena, & infirma elementa*, quia gratiam nec continebant, nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit Apostolus sub elementis mundi Deo servisse, quia scilicet nihil aliud erant quam elementa huius mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent, & causant: & ideo non est de eis similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod sicut paterfamilias non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem, quod diversa præcepta familiæ suæ proponit pro temporum varietate, non eadem præcipiens hieme, & æstate; ita non ostenditur

ditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc quod alia sacramenra instituit post Christi adventum, & alia tempore legis: quia illa fuerunt congrua gratiæ præfigurandæ; hæc autem sunt congrua gratiæ præsentialiter demonstrandæ.

QUAESTIO LXII.

De principali effectu sacramentorum, qui est gratia,

in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectu sacramentorum: & primo de effectu eorum principali, qui est gratia; secundo de effectu secundario, qui est character.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum sacramenta novæ legis sint causa gratiæ.

Secundo, utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum, & donorum.

Tertio, utrum sacramenta contineant gratiam.

Quarto, utrum sit in eis aliqua virtus ad causandum gratiam.

Quinto, utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi.

Sexto, utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

ARTICULUS I. 338

Utrum sacramenta sint causa gratiæ.

Inf. art. 6. *& quæst.* lxiv. *art.* 1. *& III. dist.* xl. *art.* 3. *& IV. dist.* 1. *quæst.* 1. *& art.* 4. *quæst.* 1. *& art.* 5. *quæst.* 1. *& IV. contr. cap.* lvii. *&* lxxiv. *prin. & ver. quæst.* xxvii. *art.* 4. *& quolib.* xii. *art.* 16.

AD primum sic proceditur. Videtur quod sacrameuta non sint causa gratiæ. Non enim idem videtur esse signum, & causa, eo quod ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiæ. Non igitur est causa eius.

2. Præterea. Nullum corporale agere potest in rem spiritualem, eo quod *agens honorabilius est patiente*, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad lit. (cap. xvi. in med.) Sed subiectum gratiæ est mens hominis, quæ est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

3. Præterea. Illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturæ attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei, secundum illud Psal. lxxxiii. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*. Cum ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis, & rebus creatis, non videtur quod possint gratiam causare.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxx. a med.) quod *aqua* baptismalis *corpus tangit, & cor abluit*. Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam; & pari ratione alia Ecclesiæ sacramenta.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novæ legis homo Christo incorporatur; sicut de baptismo dicit Apostolus Galat. iii. 27. *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam.

Quidam tamen dicunt, quod non sunt causa gratiæ aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur: & ponunt exemplum de illo qui afferens denarium plumbeum, accipit centum libras ex Regis ordinatione; non quod denarius ille aliquid operetur ad habendam prædictæ pecuniæ quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas Regis. Unde & Bernardus dicit in quodam sermone de cœna Domini (1. in cœna Domini, & inscribitur *de baptismo &c.* cap. 11.) *Sicut investitur Canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per annulum; sic divisiones gratiarum diversæ sunt traditæ sacramentis*. Sed si quis recte consideret, ille modus non transcendit rationem signi. Nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regiæ ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto: similiter liber est quoddam signum, quo designatur traditio Canonicatus. Secundum hoc igitur sacramenta novæ legis nihil plus essent quam signa gratiæ; cum tamen ex multis Sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novæ legis non solum significant, sed causant gratiam.

Et ideo aliter dicendum, quod duplex est causa agens, principalis, & instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ, cui assimilatur effectus; sicut ignis suo calore calefacit: & hoc modo nihil potest causare gratiam,

tiam, nisi Deus: quia gratia nihil est aliud quam quædam participata similitudo divinæ naturæ, secundum illud II. Pet. I. 4. *Magna nobis, & pretiosa promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ*. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant: adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit XIV. contra Faustum (cap. XVI. a med.) *Hæc omnia*, scilicet sacramentalia, *fiunt, & transeunt*; *virtus tamen*, scilicet Dei, *quæ per ista operatur, iugiter manet*. Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur: unde & Tit. III. 5. dicitur: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*.

Ad primum ergo dicendum, quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis, & manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed etiam quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc sacramenta novæ legis simul sunt causæ, & signa: & inde est quod, sicut communiter dicitur, *efficiunt quod figurant*. Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causæ.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quæ competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis: non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam; sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam, inquantum est instrumentum virtutis divinæ: nam ex anima, & corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit (loc. sup. cit.) quod *corpus tangit, & cor abluit*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa gratiæ per modum principalis agentis: hoc enim est proprium Dei, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 339

Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum, & donorum.

Inf. quæst. LXXII. *art.* 7. *ad* 2. *&* IV. *dist.* VII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 3. *& dist.* XVII. *quæst.* I. *art.* 4. *quæst.* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sacramentalis non addat aliquid super gratiam virtutum, & donorum. Per gratiam enim virtutum, & donorum perficitur anima sufficienter & quantum ad essentiam animæ, & quantum ad potentias eius, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (I. 2. quæst. CX. art. 3. & 4.) Sed gratia ordinatur ad animæ perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum, & donorum.

2. Præterea. Defectus animæ ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum, & donorum: quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cum ordinetur ad defectus animæ tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum, & donorum.

3. Præterea. Omnis additio, vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur VIII. Metaphys. (tex. 10.) Si ergo gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum, & donorum, sequitur quod æquivoce dicatur gratia: & sic nihil certum nobis ostenditur ex hoc quod sacramenta dicuntur gratiam causare.

Sed contra est quod si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum, & virtutum, frustra sacramenta habentibus & dona, & virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quod gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum, & donorum.

Re-

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. cx. art. 3. & 4.) gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat quamdam similitudinem divini esse: & sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae; ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes, & dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana; sicut baptismus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis, & fit membrum Christi: qui quidem effectus est aliquid speciale praeter actus potentiarum animae: & eadem ratio est in aliis sacramentis. Sicut igitur virtutes, & dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum; ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, & super virtutes, & dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum, & donorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia virtutum, & donorum sufficienter perficit essentiam, & potentias animae quantum ad generalem ordinationem actuum animae; sed quantum ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes, & dona excluduntur sufficienter vitia, & peccata quantum ad praesens, & futurum, inquantum scilicet impeditur homo per virtutes, & dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu, & permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod ratio sacramentalis gratiae se habet ad gratiam communiter dictam sicut ratio speciei ad genus. Unde sicut non aequivoce dicitur animal communiter dictum, & pro homine sumptum; ita non aequivoce dicitur gratia communiter sumpta, & gratia sacramentalis.

ARTICULUS III. 340

Utrum sacramenta novae legis contineant gratiam.

IV. dist. 11. *art.* 4. *quaest.* 4. *& ver. quaest.* XXVII. *art.* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento neque sicut in subiecto (quia subiectum gratiae non est corpus, sed spiritus) neque sicut in vase, quia *vas est locus mobilis*, ut dicit in IV. Physic. (tex. 41.) esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam.

2. Praeterea. Sacramenta ordinantur ad hoc quod homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cum sit accidens, non potest transire de subiecto in subiectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

3. Praeterea. Spirituale non continetur a corporali, etiamsi in eo sit: non enim anima continetur a corpore, sed potius continet corpus. Ergo videtur quod gratia, cum sit quiddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

Sed contra est quod Hugo de sancto Victore (Lib. I. de sacram. part. IX. cap. II.) dicit, quod *sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet*.

Respondeo dicendum, quod multipliciter aliquid dicitur esse in alio: inter quos duplici modo gratia est in sacramentis: uno modo sicut in signo, nam sacramentum est signum gratiae; alio modo sicut in causa, nam, sicut dictum est (art. 1. hu. quaest.) sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Unde gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam, & permanentem, & proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in Sole, sed secundum quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens, & incompleta in esse naturae, ut infra dicetur (art. seq.)

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subiecto, neque sicut in vase, prout va-

vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicuius operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. IX. 1. *Unusquisque vas interfectionis habet in manu sua*.

Ad secundum dicendum, quod quamvis accidens non transeat a subiecto in subiectum, transit tamen a causa per instrumentum aliqualiter in subiectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem.

Ad tertium dicendum, quod spirituale existens perfecte in aliquo continet ipsum, & non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundum esse fluens, & incompletum: & ideo non inconvenienter sacramentum dicitur continere gratiam.

ARTICULUS IV. 341

Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa.

Inf. quaest. LXXVIII. *art.* 4. & IV. *dist.* I. *quaest.* I. *art.* 4. *quaest.* 2. & *dist.* VIII. *quaest.* II. *art.* 3. & *quol.* XII. *art* 15.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiae causativa. Virtus enim gratiae causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, & ita non potest eam transcendere; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiae causativa.

2. Praeterea. Omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis, & aliquem gradum boni. Sed non est dare, in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula; nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum: neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cuiusmodi sunt potentiae animae, quae sunt quaedam potentiae naturales; neque etiam inter maxima bona, quia nec est gratia, nec virtus mentis. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus gratiae causativa.

3. Praeterea. Si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis creatura statim esse desinat, sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

4. Praeterea. Idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba, & res: unius autem sacramenti non potest esse nisi virtus una. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Ioan. (tract. LXXX. a med.) *Unde tanta vis aquae, ut corpus tangat, & cor abluat?* & Beda dicit (cap. X. in Luc. super illud Lucae III. *Factum est autem*,) quod *Dominus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam contulit aquis*.

Respondeo dicendum, quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quae operetur ad sacramenti effectum; est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur.

Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam, & perfectam alicuius rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est (art. 1. hu. quaest.) non operatur, nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur: & ideo virtus principalis agentis habet permanens, & completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud, & incompletum; sicut & motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis, & completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut & in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

Ad

Ad secundum dicendum, quod sicut motus, eo quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem; ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus, & speciem virtutis perfectæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali; ita & sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi, & applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphania: *Nec mirum, quod aquam, hoc est substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, & penetrat conscientiæ universa latibula: quamvis enim sit subtilis, & tenuis; benedictione tamen Christi facta subtilior, occulta vitæ causas, ac secreta mentis subtiliora pertransit.*

Ad quartum dicendum, quod sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis, & rebus, prout ex verbis, & rebus perficitur unum sacramentum.

ARTICULUS V. 342

Utrum sacramenta novæ legis habeant virtutem ex passione Christi.

Inf. quæst. LXIV. art. 2. & IV. dist. 1. quæst. 1. art. 4. quæst. 3. & dist. V. quæst. 11. art. 2. quæst. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramenta novæ legis non habeant virtutem ex passione Christi. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in anima, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit super Ioan. (tract. XIX. a med.) *Verbum, prout erat in principio apud Deum, vivificat animas; secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora.* Cum igitur passio Christi pertineat ad Verbum, secundum quod est caro factum, videtur quod non possit causare virtutem sacramentorum.

2. Præterea. Virtus sacramentorum videtur ex fide dependere: quia, sicut dicit Augustinus super Ioan. (tract. LXXX. a med.) Verbum Dei perficit sacramentum, *non quia dicitur, sed quia creditur*. Sed fides nostra non solum respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, & principalius etiam Divinitatem eius. Ergo videtur quod sacramenta non habeant specialiter virtutem a passione Christi.

3. Præterea. Sacramenta ordinantur ad hominum iustificationem, secundum illud I. ad Corinth. VI. 11. *Abluti estis, & iustificati estis.* Sed iustificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom. IV. 25. *Resurrexit propter iustificationem nostram.* Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab eius passione.

Sed contra est quod super illud Rom. V. *In similitudinem prævaricationis Adæ &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Ex latere „ Christi dormientis in cruce fluxerunt „ sacramenta, per quæ salvata est Ec„ clesia. “ Sic ergo sacramenta videntur habere virtutem ex passione Christi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a Divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo præcipue ordinari videtur; videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu, & remanent reatu; & iterum ad perficiendam animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitæ christianæ. Manifestum est autem ex his quæ supra dicta sunt (quæst. XLVIII. & XLIX.) quod Christus liberavit nos a peccatis nostris præcipue per suam passionem, non solum efficienter, & meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianæ religionis, *offerens seipsum oblationem, & hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. V. Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiæ specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quo-

quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum: in cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua, & sanguis; quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quæ sunt potissima sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod *Verbum, prout erat in principio apud Deum, vivificat animas*, sicut agens principale; caro tamen eius, & mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animæ vitam, ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quamdam exemplaritatem, ut supra dictum est (quæst. LVI. art. 1. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. III. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius Christi. Et ideo per fidem passionis eius specialiter homines liberantur a peccatis, secundum illud Rom. III. 25. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Et ideo virtus sacramentorum, quæ ordinatur ad tollenda peccata, præcipue est ex fide passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod iustificatio attribuitur resurrectioni ratione termini *ad quem*, qui est novitas vitæ per gratiam; attribuitur tamen passioni ratione termini *a quo*, scilicet quantum ad dimissionem culpæ.

ARTICULUS VI. 343

Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

1. 2. quæst. CIII. *art.* 2. *& quæst.* CVII. *art.* 1. *ad* 3. *& IV. dist.* 1. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod etiam sacramenta veteris legis gratiam causarent. Quia, sicut dictum est (art. præc.) sacramenta novæ legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut & in nova: *habemus* enim *eumdem spiritum fidei*, ut habetur II. ad Corinth. IV. 13. Sicut ergo sacramenta novæ legis conferunt gratiam, ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

2. Præterea. Sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur: dicitur enim Levit. VIII. 31. *Cumque sanctificasset* Moyses Aaron, & filios eius *in vestitu suo &c.* Ergo videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

3. Præterea. Sicut Beda dicit in homilia circumcisionis (inter princ. & med. & est inter hom. hiem. de SS.) *idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod baptismus agere revelatæ tempore gratiæ consuevit*. Sed baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat, & pari ratione alia sacramenta legalia: quia sicut baptismus est ianua sacramentorum novæ legis, ita & circumcisio erat ianua sacramentorum veteris legis: propter quod & Apostolus dicit Galat. V. 3. *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*.

Sed contra est quod Gal. IV. 9. dicitur: *Convertimini iterum ad infirma, & egena elementa:* Glossa (ordin.) idest „ ad legem, „ quæ dicitur infirma, quia perfecte non „ iustificat. " Sed gratia perfecte iustificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

Respondeo dicendum, quod non potest dici, quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam iustificantem per seipsa, idest propria virtute: quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundum illud Galat. II. 21. (a) *Si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*. Sed nec potest dici, quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam iustificandi. Sicut enim ex prædictis patet (art. præc.) virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem, & sacramenta; differenter tamen: nam continuatio quæ est per fidem, fit per actum animæ; continuatio autem quæ est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod præcedit in actu animæ; sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus, & desideratus ab ipso; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum: unde causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis, sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est quod a passione Christi, quæ est cau-

sa

(a) *Vulgata* si enim per legem iustitia, ergo &c.

ſa humanæ iuſtificationis, (a) convenienter derivatur virtus iuſtificativa ad ſacramenta novæ legis, non autem ad ſacramenta veteris legis. Et tamen per fidem paſſionis Chriſti iuſtificabantur antiqui patres, ſicut & nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei proteſtationes, inquantum ſignificabant paſſionem Chriſti, & effectus eius. Sic ergo patet quod ſacramenta veteris legis non habebant in ſe aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam iuſtificantem; ſed ſolum ſignificabant fidem, per quam iuſtificabantur.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui patres habebant fidem de paſſione Chriſti futura, quæ ſecundum quod erat in apprehenſione animæ, poterat iuſtificare; ſed nos habemus fidem de paſſione Chriſti præcedenti, quæ poteſt iuſtificare etiam ſecundum realem uſum ſacramentalium rerum, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod illa ſanctificatio erat figuralis: per hoc enim ſanctificari dicebantur quod applicabantur cultui divino ſecundum ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandum paſſionem Chriſti.

Ad tertium dicendum, quod de circumciſione multiplex fuit opinio.

Quidam enim dixerunt, quod per circumciſionem non conferebatur gratia, ſed ſolum auferebatur peccatum. Sed hoc non poteſt eſſe: quia homo non iuſtificatur a peccato niſi per gratiam, ſecundum illud Rom. III. 24. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*.

Et ideo alii dixerunt, quod per circumciſionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpæ, ſed non quantum ad effectus poſitivos gratiæ. Sed hoc etiam videtur eſſe falſum: quia per circumciſionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quæ eſt ultimus effectus poſitivus gratiæ: & propterea, ſecundum ordinem cauſæ formalis, priores ſunt naturaliter effectus poſitivi quam privativi; licet ſecundum ordinem cauſæ materialis ſit e converſo: forma enim non excludit privationem, niſi informando ſubiectum.

Et ideo alii dicunt, quod circumciſio conferebat gratiam etiam quantum ad aliquem effectum poſitivum, qui eſt facere dignum vita æterna; non tamen quantum ad hoc quod eſt reprimere concupiſcentiam impellentem ad peccandum: quod & aliquando mihi viſum eſt (IV. diſt. I. quæſt. II. art. 4. quæſt. 3.)

Sed diligentius conſideranti apparet, hoc etiam non eſſe verum: quia minima gratia poteſt reſiſtere cuilibet concupiſcentiæ, & mereri vitam æternam.

Et ideo melius dicendum videtur, quod circumciſio, ſicut & alia ſacramenta veteris legis, erat ſolum ſignum fidei iuſtificantis. Unde Apoſtolus dicit Rom. IV. II. quod Abraham *accepit ſignum circumciſionis, ſignaculum iuſtitiæ fidei*. Et ideo in circumciſione conferebatur gratia, inquantum erat ſignum paſſionis Chriſti futuræ, ut infra patebit (quæſt. LXX. art. 4.)

QUAESTIO LXIII.

De effectu ſacramentorum, qui eſt character,

in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de alio effectu ſacramentorum, qui eſt character: & circa hoc quæruntur ſex.

Primo, utrum ex ſacramentis cauſetur character aliquis in anima.

Secundo, quid ſit ille character.

Tertio, cuius ſit character.

Quarto, in quo ſit ſicut in ſubiecto.

Quinto, utrum inſit indelebiliter.

Sexto, utrum omnia ſacramenta imprimant characterem.

ARTICULUS I. 344

Utrum ſacramentum imprimat aliquem characterem in anima.

IV. diſt. IV. quæſt. I. art. 4. quæſt. I.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ſacramentum non imprimat aliquem characterem in anima. Character enim ſignificare videtur quoddam ſignum diſtinctivum. Sed diſtinctio membrorum Chriſti ab aliis fit per æternam prædeſtinationem, quæ non ponit aliquid in prædeſtinato, ſed ſolum in Deo prædeſtinante, ut in prima parte habitum eſt (quæſt. XXIII. art. 2.) dicitur enim II. Timoth. II. 19. *Firmum fundamentum Dei ſtat, habens ſignaculum hoc: Novit Dominus, qui ſunt eius*. Ergo ſacramenta non imprimunt characterem in anima.

2. Præterea. Character ſignum eſt diſtin

(a) *Ita cum melioris nota mſſ. editi fere omnes, Al.* conſequenter.

stinctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit in II. de doctrina christ. (circ. princ.) *est quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire*. Nihil autem est in anima quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quod in anima non imprimatur aliquis character per sacramenta.

3. Præterea. Sicut per sacramenta novæ legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem in anima: unde & dicuntur *justitiæ carnis*, secundum Apostolum ad Hebr. IX. Ergo videtur quod neque sacramenta novæ legis imprimunt characterem.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. ad Corinth. I. 21. *Qui unxit nos, Deus est, & qui signavit nos, & dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*. Sed nihil aliud importat character quam quamdam signationem. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quæst. præc. art. I. & 5.) sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, & ad perficiendum animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianæ vitæ. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur. Unde Augustinus dicit in II. contra Parmenianum (cap. XIII. a med.) *Si militiæ characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, & ad clementiam Imperatoris confugerit, ac prece fusa, & impetrata jam venia, militare cœperit; numquid, homine liberato, atque correcto character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? An forte minus hærent sacramenta christiana quam corporalis hæc nota?*

Ad primum ergo dicendum, quod fideles Christi ad præmium quidem futuræ gloriæ deputantur signaculo prædestinationis divinæ; sed ad actus convenientes præsenti Ecclesiæ deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur.

Ad secundum dicendum, quod character animæ impressus habet rationem signi, inquantum per sensibile sacramentum imprimitur: per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus quod est ablutus aqua sensibili. Nihilominus tamen character, vel signaculum dici potest per quamdam similitudinem omne quod configurat alicui, vel distinguit ab alio etiamsi non sit sensibile; sicut Christus dicitur *figura*, vel *character paternæ substantiæ*, secundum Apostolum Hebr. I.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) sacramenta veteris legis non habebant in se spiritualem virtutem ad aliquem spiritualem effectum operandum: & ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character; sed sufficiebat ibi corporalis circumcisio, quam Apostolus signaculum nominat Rom. IV.

ARTICULUS II. 345

Utrum character sit spiritualis potestas.

IV. dist. IV. quæst. I. art. I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod character non sit spiritualis potestas. Character enim idem videtur esse quod figura: unde Hebr. I. 3. ubi dicitur, *Figura substantiæ ejus*, in Græco habetur loco figuræ *character*. Sed figura est in quarta specie qualitatis; & ita differt a potestate, quæ est in secunda specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

2. Præterea. Dionysius dicit II. cap. ecclesf. Hierar. (a med.) quod *divina beatitudo accedentem ad baptismum in sui participationem recipit, & proprio suo lumine quasi quodam signo ipsi tradit suam participationem*: & sic videtur quod character sit quoddam lumen. Sed lumen ad tertiam speciem qualitatis videtur pertinere. Non ergo character est potestas, quæ videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

3. Præterea. A quibusdam character sic definitur: *Character est signum sanctum communionis fidei, & sanctæ ordinationis datum a Hierarcha*. Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

4. Præ-

4. Præterea: Potestas habet rationem causæ, & principii, ut patet V. Metaph. (tex. 17.) Sed signum, quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectus. Character ergo non est spiritualis potestas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. v. in princ.) *Tria sunt in anima, potentia, habitus, & passio*. Sed character non est passio: quia passio cito transit; character autem indelebilis est, ut infra dicetur (art. 5. hu. quæst.) Similiter etiam non est habitus: quia nullus habitus est qui se possit ad bene, & male habere; character autem ad utrumque se habet, utuntur enim eo quidam bene, alii vero male: quod in habitibus non contingit, nam habitu virtutis nullus utitur male, & habitu malitiæ nullus bene. Ergo relinquitur quod character sit potentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) sacramenta novæ legis characterem imprimunt, inquantum per ea deputantur homines ad cultum Dei, secundum ritum christianæ religionis. Unde Dionysius in II. cap. eccles Hierarch. (a med.) cum dixisset, quod *Deus in quodam signo tradit sui participationem accedenti ad baptismum*, subiungit: *Perficiens eum divinum, & communicatorem divinorum*. Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quædam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quædam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quæ sunt divini cultus. Sciendum tamen, quod hæc spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra (quæst. præc. art. 4.) dictum est de virtute, quæ est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei: minister autem habet se per modum instrumenti, ut Philosophus dicit in I. Politic. (cap. III. a princ.) Et ideo sicut virtus quæ est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens, & incompletum; ita etiam character non proprie est in genere, vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod figura est quædam terminatio quantitatis: unde, proprie loquendo, non est nisi in rebus corporeis; in spiritualibus autem dicitur metaphorice. Non autem ponitur aliquid in genere, vel specie, nisi per id quod de eo proprie prædicatur. Et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis; licet hoc quidam posuerint.

Ad secundum dicendum, quod in tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passiones, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile: & ideo non est in tertia specie qualitatis, ut quidam dixerunt.

Ad tertium dicendum, quod relatio, quæ importatur in nomine signi, oportet quod supra aliquid fundetur. Relatio autem huius signi, quod est character, non potest fundari immediate super essentiam animæ, quia sic conveniret omni animæ naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima, super quod fundetur talis relatio: & hoc est essentia characteris: unde non oportebit quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

Ad quartum dicendum, quod character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile, a quo imprimitur; sed secundum se consideratus habet rationem principii per modum iam dictum (in corp. art.)

ARTICULUS III. 346

Utrum character sacramentalis sit character Christi.

IV. dist. IV. quæst. I. art. 2. & art. 3. quæst. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod character sacramentalis non sit character Christi. Dicitur enim Ephes. IV. 30. *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis*. Sed consignatio importatur in nomine characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo.

2. Præterea. Character habet rationem signi. Est autem signum gratiæ, quæ per sacramentum confertur: gratia autem infunditur animæ a tota Trinitate: unde dicitur in Psal. LXXXIII. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*. Ergo videtur quod character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

3. Præterea. Ad hoc aliquis chara-

cterem accipit, ut eo a ceteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per caritatem, quæ *sola distinguit inter filios regni, & filios perditionis*, ut Augustinus dicit XV. de Trinit. (cap. XVIII.) unde & perditionis filii characterem bestiæ habere dicuntur, ut patet Apoc. XIII. Caritas autem non attribuitur Christo, sed magis Spiritui sancto, secundum illud Rom. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis:* vel etiam Patri, secundum illud II. ad Corinth. ult. 13. *Gratia Domini nostri Iesu Christi, & caritas Dei*. Ergo videtur quod character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

Sed contra est quod quidam sic definiunt characterem: *Character est distinctio a charactere æterno impressa animæ rationali, secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti, & recreanti, & distinguens a non configuratis secundum statum fidei*. Sed character æternus est ipse Christus, secundum illud Hebr. I. 3. *Qui cum sit splendor gloriæ, & figura* (vel *character*) *substantiæ eius*. Ergo videtur quod character sit proprie attribuendus Christo.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (art. I. hu. quæst.) character proprie est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur, ut ordinatum in aliquem finem; sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum; & milites charactere insigniuntur, quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur. Primo quidem, & principaliter ad fruitionem gloriæ: & ad hoc insignitur signaculo gratiæ, secundum illud Ezech. IX. 4. *Signa Thau super frontes virorum gementium, & dolentium:* & Apocal. VII. 3. *Nolite nocere terræ, & mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum*. Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum, vel tradendum alii ea quæ pertinent ad cultum Dei: & ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi.

Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de consignatione, secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quæ fit per gratiam; & Spiritui sancto attribuitur, inquantum ex amore procedit quod Deus nobis aliquid gratis largiatur, quod ad rationem gratiæ pertinet. Spiritus autem sanctus amor est: unde & I. ad Corinth. XII. 4. dicitur: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*.

Ad secundum dicendum, quod character sacramentalis est res respectu sacramenti exterioris, & est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid charácteri attribui. Uno modo secundum rationem sacramenti: & hoc modo est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur. Alio modo secundum propriam rationem characteris: & hoc modo est signum configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas eius ad quod aliquis deputatur; sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cuius auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur: unde proprie est character Christi.

Ad tertium dicendum, quod charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem, in quem ordinatur qui characterem accipit, sicut dictum est (art. I. hu. quæst.) de charactere militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles Regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli vel in ordine ad vitam æternam, vel in ordine ad cultum præsentis Ecclesiæ: quorum primum fit per caritatem, & gratiam, ut obiectio procedit; secundum autem fit per characterem sacramentalem. Unde & character bestiæ intelligi potest per oppositum vel obstinata malitia, qua aliqui deputantur ad pœnam æternam, vel professio illiciti cultus.

AR-

ARTICULUS IV. 347

Utrum character sit in potentiis animae sicut in subiecto.

IV. dist. IV. quaest. III. art. I. corp. & art. 3. quaest. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod character non sit in potentiis animae sicut in subiecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animae sicut in subiecto, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. cxxx. art. 4.) Ergo videtur quod character sit in essentia animae, non autem in potentiis.

2. Praeterea. Potentia animae non videtur esse subiectum alicuius, nisi habitus, vel dispositionis. Sed character, ut dictum est (art. 2. hu. qu.) non est habitus, vel dispositio, sed magis potentia, cuius subiectum non est nisi essentia animae. Ergo videtur quod character non sit, sicut in subiecto, in potentia animae, sed magis in essentia ipsius.

3. Praeterea. Potentiae animae rationalis distinguuntur per cognitivas, & appetitivas. Sed non potest dici, quod character sit tantum in potentia cognitiva, neque etiam tantum in potentia appetitiva, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantum, neque ad appetendum: similiter etiam non potest dici, quod sit in utraque, quia idem accidens non potest esse in diversis subiectis. Ergo videtur quod character non sit in potentia animae sicut in subiecto, sed magis in essentia.

Sed contra est quod, sicut in praemissa definitione characteris continetur (art. praec.) character imprimitur animae rationali secundum imaginem. Sed imago Trinitatis in anima attenditur secundum potentias. Ergo character in potentiis animae existit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) character est quoddam signaculum, quo anima insignitur ad suscipiendum, vel aliis tradendum ea quae sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subiecto in essentia animae, sed in eius potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod subiectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem eius, ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem eius ad quod disponit remote, vel indirecte. Character autem directe quidem, & propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus, exequenda. Et quia haec idonee non fiunt sine auxilio gratiae, quia, ut dicitur Ioan. IV. 24. *eos qui adorant Deum, in spiritu, & veritate adorare oportet*; ex consequenti divina largitas recipientibus characteres largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur. Et ideo characteri magis est attribuendum subiectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium quam secundum rationem gratiae.

Ad secundum dicendum, quod essentia animae est subiectum potentiae naturalis, quae ex principiis essentiae procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quaedam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde sicut essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit; ita potentia naturalis animae perficitur per spiritualem potentiam, quae est character. Habitus enim, & dispositio pertinent ad potentiam animae, eo quod ordinantur ad actus, quorum potentiae sunt principia. Et eadem ratione omne quod ad actum ordinatur, est potentiae tribuendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.) character ordinatur ad ea quae sunt divini cultus; qui quidem est quaedam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animae, in qua est fides.

ARTICULUS V. 348

Utrum character insit animae indelebiliter.

IV. dist. IV. quaest. I. art. 3. quaest. 4. & Rom. VII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod character non insit animae indelebiliter. Quanto enim aliquod accidens est perfectius, tanto firmius inhaeret. Sed gratia est perfectior quam character, quia character ordinatur ad gratiam, sicut ad ulteriorem finem; gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multo magis character.

2. Præterea. Per characterem aliquis deputatur divino cultui, ficut dictum eft (art. præc. & art. 1. & 2. hu. quæft.) Sed aliqui a cultu divino tranfeunt ad contrarium cultum per apoftafiam a fide. Ergo videtur quod tales amittant characterem facramentalem.

3. Præterea. Ceffante fine, ceffare debet etiam id quod eft ad finem; alioquin fruftra remaneret; ficut poft refurrectionem non erit matrimonium, quia ceffabit generatio, ad quam ordinatur matrimonium. Cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patria, in qua nihil agetur in figura, fed totum in nuda veritate. Ergo character facramentalis non manet in perpetuum in anima; & ita non ineft indelebiliter.

Sed contra eft quod Auguftinus dicit II. contra Parmenianum (cap. XIII. a med.) *Non minus hærent facramenta chriftiana, quam corporalis nota militiæ*. Sed character militaris non repetitur, fed agnitus approbatur in eo qui veniam meretur ab Imperatore poft culpam. Ergo nec character facramentalis deleri poteft.

Refpondeo dicendum, quod, ficut dictum eft (art. 3. hu. qu.) character facramentalis eft quædam participatio facerdotii Chrifti in fidelibus eius; ut fcilicet ficut Chriftus habet plenam fpiritualis facerdotii poteftatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam fpiritualem poteftatem refpectu facramentorum, & eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Chrifto non competit habere characterem; fed poteftas facerdotii eius comparatur ad characterem, ficut id quod eft plenum, & perfectum, ad aliquam fui participationem. Sacerdotium autem Chrifti eft æternum, fecundum illud Pfal. CIX. 4. *Tu es facerdos in æternum fecundum ordinem Melchifedech*. Et inde eft quod omnis fanctificatio quæ fit per facerdotium eius, eft perpetua, re confecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis: nam Ecclefiæ, vel altaris manet confecratio femper, nifi deftruatur. Cum igitur anima fit fubiectum characteris fecundum intellectivam partem, in qua eft fides, ut dictum eft (art. præc. ad 3.) manifeftum eft quod ficut intellectus perpetuus eft, & incorruptibilis; ita character indelebiliter manet in anima.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter eft in anima gratia, & aliter character. Nam gratia eft in anima ficut quædam forma habens effe completum in ea; character autem eft in anima, ficut quædam virtus inftrumentalis, ut fupra dictum eft (art. 2. hu. quæft.) Forma autem completa eft in fubiecto fecundum conditionem fubiecti. Et quia anima eft mutabilis fecundum liberum arbitrium, quamdiu eft in ftatu viæ, confequens eft quod gratia infit animæ mutabiliter. Sed virtus inftrumentalis magis attenditur fecundum conditionem principalis agentis: & ideo character indelebiliter ineft animæ, non propter fui perfectionem, fed propter perfectionem facerdotii Chrifti, a quo derivatur character, ficut quædam inftrumentalis virtus.

Ad fecundum dicendum, quod, ficut Auguftinus dicit (Lib. I. de baptif. cont. Donatift. cir. princ. Lib.) *nec ipfos apoftatas videmus carere baptifmate, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non reftituitur; & ideo amitti non poffe iudicatur*. Et huius ratio eft, quia character eft virtus inftrumentalis, ut dictum eft (in folut. præc.) Ratio autem inftrumenti confiftit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipfum fe moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideo quantumcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis poft hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo poft hanc vitam remanet character & in bonis ad eorum gloriam, & in malis ad eorum ignominiam; ficut etiam militaris character remanet in militibus poft adeptam victoriam, & in his qui vicerunt, ad gloriam, & in his qui funt victi, ad pœnam.

A R-

ARTICULUS VI. 349

Utrum per omnia sacramenta novae legis imprimatur character.

Inf. quaest. lxxii. *art.* 5. & *IV. dist.* iv. *quaest.* 1. *art.* 4. *quaest.* 2. & 3. & *quaest.* iii. *art.* 2. *quaest.* 3. & *dist.* vii. *quaest.* ii. *art.* 1. *quaest.* 1. & *quaest.* iii. *art.* 3. *quaest.* 3. & *dist.* xxiii. *quaest.* 1. *art* 1. *quaest.* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character. Per omnia enim sacramenta novae legis fit aliquis particeps sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi, ut dictum est (art. praec.) Ergo videtur quod per omnia sacramenta novae legis imprimatur character.

2. Praeterea. Character se habet ad animam, in qua est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novae legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 1.) Ergo videtur quod per quodlibet sacramentum novae legis imprimatur character.

3. Praeterea. Character est res, & sacramentum. In quolibet autem sacramento novae legis est aliquid quod est res tantum, & aliquid quod est sacramentum tantum, & aliquid quod est res, & sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novae legis imprimitur character.

Sed contra est quod sacramenta, in quibus imprimitur character, non reiterantur, eo quod character est indelebilis, ut dictum est (art. praec.) Quaedam autem sacramenta iterantur, sicut patet de poenitentia, & matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxii. art. 1. & 5.) sacramenta novae legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati, & ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum; sicut patet de poenitentia, per quam homo liberatur a peccato; non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium: & per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character: quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum, vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit *finis, & consummatio omnium sacramentorum*, ut Dionysius dicit iii. cap. eccl. Hierarch. (in princ.) continet tamen in se ipsum Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis: quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi: quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta: unde baptismus dicitur esse ianua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicetur (quaest. lxxii. art. 7.) Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scilicet per baptismum, confirmationem, & ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid, vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi: quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

Ad secundum dicendum, quod per omnia sacramenta sanctificatur homo, secundum quod sanctitas importat munditiam a peccato, quae fit per gratiam; sed specialiter per quaedam sacramenta, quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum; sicut etiam res inanimatae sanctificari dicuntur, inquantum divino cultui deputantur.

Ad tertium dicendum, quod licet character sit res, & sacramentum; non tamen oportet, omne id quod est res, & sacramentum, esse characterem. Quid autem sit res, & sacramentum, in aliis sacramentis infra dicetur.

QUAESTIO LXIV.

De causa sacramentorum,

in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa sacramentorum sive per auctoritatem, sive per ministerium: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum solus Deus interius operetur in sacramentis.

Secundo, utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo.

Tertio de potestate, quam Christus habuit in sacramentis.

Quarto, utrum illam potestatem potuerit aliis communicare.

Quinto, utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis.

Sexto, utrum mali peccent dispensando sacramenta.

Septimo, utrum Angeli possint esse ministri sacramentorum.

Octavo, utrum intentio ministri requiratur in sacramentis.

Nono, utrum requiratur ibi recta fides, ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramenta.

Decimo, utrum requiratur ibi recta intentio.

ARTICULUS I. 350

Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti.

Inf. art. 5. & IV. dist. v. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus, sed etiam minister interius operetur ad effectum sacramenti. Interior enim sacramenti effectus est ut homo purgetur a peccatis, & illuminetur per gratiam. Sed ad ministros Ecclesiæ pertinet purgare, illuminare, & perficere, ut patet per Dionysium in v. cap. eccles. Hierarch. (a princ.) Ergo videtur quod non solus Deus, sed etiam ministri Ecclesiæ interius operentur ad sacramenti effectum.

2. Præterea. In collatione sacramentorum quædam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes iustorum sunt magis apud Deum exaudibiles, quam quorumcumque, secundum illud Ioan. IX. 31. *Si quis Dei cultor est, & voluntatem eius facit, hunc Deus exaudit*. Ergo videtur quod maiorem effectum sacramenti consequatur ille qui recipit ipsum a bono ministro. Sic ergo & minister aliquid operatur ad interiorem effectum, & non solus Deus.

3. Præterea. Dignior est homo quam res inanimata. Sed res inanimata aliquid operatur ad interiorem effectum: nam *aqua corpus tangit, & cor abluit*, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxx. a med.) Ergo homo aliquid operatur ad interiorem effectum sacramenti, & non solus Deus.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII. 33. *Deus est qui iustificat*. Cum ergo interior effectus omnium sacramentorum sit iustificatio, videtur quod solus Deus operetur interiorem effectum sacramenti.

Respondeo dicendum, quod operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis; alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti: tum quia solus Deus illabitur animæ, (*a*) in qua sacramenti effectus existit; non autem potest aliquid immediate operari ubi non est: tum quia gratia, quæ est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte dictum est (I. 2. quæst. CXII. art. I.) Character etiam, qui est interior quorumdam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quæ manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, inquantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri, & instrumenti: utriusque enim actio exterius adhibetur; sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio, secundum quod attribuitur ministris Ecclesiæ, non est a peccato; sed dicuntur diaconi purgare, inquantum vel immundos eiiciunt a cœtu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum populum, non quidem gratiam infun-

(*a*) *Ita cum mss. pluribus editi passim. Edit. Rom.* in qua sacramenti effectus existit, ubi non est: *hinc quorundam verborum omissionem deprehendit Garcia. Cod. Alcan.* in qua sacramenti effectus consistit: non potest autem &c.

fundendo, sed sacramenta gratiæ tradendo, ut patet per Dionysium ibidem.

Ad secundum dicendum, quod orationes quæ dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo, non ex parte singularis personæ, sed ex parte totius Ecclesiæ, cuius preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. XVIII. 19. *Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo*. Nihil tamen prohibet quin devotio viri iusti ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiæ, vel ministri, sed ex merito passionis Christi, cuius virtus operatur in sacramentis, ut dictum est (quæst. LXII. art. 5.) Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo.

Ad tertium dicendum, quod res inanimatæ non operantur aliquid ad interiorem effectum, nisi instrumentaliter, ut dictum est (in cor.) Et similiter homines non operantur ad sacramentorum interiorem effectum, nisi per modum ministerii, ut dictum est (ibid.)

ARTICULUS II. 351

Utrum sacramenta sint solum ex institutione divina.

IV. dist. III. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 2. *cor.* & *dist.* V. *quæst.* I. *art.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod sacramenta non sint solum ex institutione divina. Ea enim quæ sunt divinitus instituta, traduntur nobis in sacra Scriptura. Sed quædam aguntur in sacramentis, de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura; puta de chrismate, quo homines confirmantur, & de oleo, quo sacerdotes inunguntur, & de multis aliis tam verbis, quam factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solum ex institutione divina.

2. Præterea. Sacramenta sunt quædam signa. Res autem sensibiles naturaliter quædam significant: nec tamen potest dici, quod Deus quibusdam significationibus delectetur, & non aliis, quia ipse omnia quæ fecit, approbat; hoc autem proprium videtur esse dæmonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur: dicit enim Augustinus XXI. de civ. Dei (cap. VI. cir. med.) *Illiciuntur dæmones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*. Non ergo videtur quod sacramenta indigeant esse ex institutione divina.

3. Præterea. Apostoli vicem Dei gesserunt in terris: unde Apostolus dicit II. ad Cor. II. 10. *Nam & ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*, idest ac si ipse Christus donasset. Sic ergo videtur quod Apostoli, & eorum successores possint nova sacramenta instituere.

Sed contra est quod ille instituit aliquid qui dat ei robur, & virtutem, sicut patet de institutoribus legum. Sed virtus sacramenti est a solo Deo, ut patet ex prædictis (art. præc. & quæst. LXII. art. 1. & 5.) Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (ibid.) sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex, scilicet instituens sacramentum, & utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur, quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ aguntur in sacramentis, per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quamdam solemnitatem, quæ adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem, & reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt; ea vero quæ sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus, & homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit I. ad Cor. XI. 34. *Cetera cum venero disponam*.

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles aptitudinem quamdam habent ad signi-

significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de S. Vict. (Lib. I. de sacram. p. IX. cap. 11. ante med.) dicit, quod *sacramentum ex institutione significat*. Praelegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur eius affectus, sed ut sit convenientior significatio.

Ad tertium dicendum, quod Apostoli, & eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem, & fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta: sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

ARTICULUS III. 352

Utrum Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum.

Inf. art. 4. co. & IV. dist. v, quaest. 1. art. 1. & quaest. 11. art. 2. quaest. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. Dicit enim Ioannes Baptista, ut habetur Ioan. 1. 33. *Qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem, & manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto*. Sed baptizare in Spiritu sancto, est interius gratiam Spiritus sancti conferre: Spiritus sanctus autem descendit super Christum, inquantum homo, non inquantum Deus, quia sic ipse dat Spiritum sanctum. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem interiorem effectum sacramentorum causandi.

2. Praeterea. Matth. IX. 6. Dominus dicit: *Sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*. Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, interiorem effectum sacramentorum operetur.

3. Praeterea. Institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tamquam principale agens operatur ad interiorem sacramenti effectum. Manifestum est autem quod Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum.

4. Praeterea. Nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propria virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalena, cui dixit (Lucae. VII. 48.) *Dimittuntur tibi peccata*. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, operetur interiorem sacramenti effectum.

5. Praeterea. Illud in cuius virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorem effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi, & invocatione nominis eius, secundum illud I. ad Corinth. 1. 12. *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Ergo Christus, inquantum homo, operatur interiorem effectum sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit (implic. tract. lxxx. in Ioan. a med. & Lib. III. cont. Donatist. cap. x. a med. sed expres. Isidor. Lib. VI. cap. XVIII. cir. med.) quod *in sacramentis divina virtus secretius operatur salutem*. Divina autem virtus est Christi, secundum quod est Deus, non autem secundum quod est homo. Ergo Christus non operatur interiorem sacramenti effectum, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

Respondeo dicendum, quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, & secundum quod est Deus, & secundum quod est homo; aliter tamen, & aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem; secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie, & efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim, (quaest. XLVIII. & XLIX.) quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae iustificationis & meritorie, & effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum Divinitatis eius, ut supra dictum est (quaest. XIII. art. 1. & 3.) Sed tamen quia est instrumentum coniunctum Divinitati in persona, habet quamdam principalitatem, & causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt mi-

ministri Ecclesiæ, ut ex supradictis patet (art. 1. hu. qu.) Et ideo sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis; ita inquantum homo, habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiæ: quæ quidem consistit in quatuor. Primo quidem in hoc quod meritum, & virtus passionis eius operatur in sacramentis, ut supra dictum est (quæst. lxii. art. 5.) Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom. iii. 25. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*; quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur; ideo secundo ad potestatem excellentiæ, quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in eius nomine sacramenta sanctificentur. Et quia ex eius institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod tertio ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso; ideo quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

Et per hoc patet responsio ad obiecta: utraque enim pars obiectionum secundum aliquid vera est, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS IV. 352

Utrum Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, potuerit ministris communicare.

IV. dist. v. quæst. 1. art. 2. & art. 3 quæst. 1. & 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare. Ut enim argumentatur Augustinus contra Maximin. (Lib. III. cap. vii. ad fi.) *Si potuit, & non voluit, invidus fuit*. Sed invidia longe fuit a Christo, in quo fuit summa plenitudo caritatis. Ergo cum Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quod non potuerit communicare.

2. Præterea. Super illud Ioan. xiv. *Maiora horum faciet*, dicit Augustinus (tract. lxxii. in Ioan. a med.) *Prorsus maius hoc esse dixerim*, scilicet ut ex impio iustus fiat, *quam creare cælum, & terram*. Sed Christus non potuit communicare ministris quod crearent cælum, & terram. Ergo neque quod iustificarent impium. Cum igitur iustificatio impii fiat per potestatem Christi, quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam, quam in sacramentis habuit, non potuerit ministris communicare.

3. Præterea. Christo, inquantum est caput Ecclesiæ, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundum illud Ioan. 1. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*. Sed hoc non fuit aliis communicabile: quia sic Ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quod Christus potestatem suam non potuerit ministris communicare.

Sed contra est quod super illud Ioan. 1. 31. *Ego nesciebam eum*, dicit Augustinus (tract. v. in Ioan. ante med.) quod *non noverat potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum, & sibi retenturum*. Hoc autem non ignorasset Ioannes, si talis potestas communicabilis non esset. Potuit ergo suam potestatem Christus ministris communicare.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem: unam auctoritatis, quæ competit ei, secundum quod est Deus; & talis potestas nulli creaturæ potuit communicari, sicut nec divina essentia: aliam potestatem habuit excellentiæ, quæ competit ei, secundum quod est homo; & talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, & ut ipsi possent sacramenta instituere, & sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum coniunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere sicut manus baculo.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non ex invidia prætermisit potestatem excellentiæ Ecclesiæ ministris communicare; sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, & ne essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in Ecclesia oriretur; sicut apud illos qui dicebant: *Ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephæ*, ut dicitur I. ad Corinth. 1. 12.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de potestate auctoritatis,

tis, quæ convenit Christo, secundum quod est Deus; licet & potestas excellentiæ possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros. Unde super illud I. ad Cor. 1. *Divisus est Christus*, dicit Glossa (ord. sup. illud, *Ego vero Cephæ*,) quod „ potuit eis dare au„ ctoritatem baptizandi, quibus contulit „ ministerium. “

Ad tertium dicendum, quod ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in Ecclesia essent, Christus noluit potestatem suæ excellentiæ ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario.

ARTICULUS V. 354

Utrum per malos ministros sacramenta conferri possint.

IV. dist. v. *quæst.* II. *art.* 2. *& dist.* VII. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* I. *& dist.* XXIV. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 5. *ad* 3. *& IV. contra cap.* LXXVI.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod per malos ministros sacramenta conferri non possint. Sacramenta enim novæ legis ordinantur ad emundationem culpæ, & collationem gratiæ. Sed mali, cum sint immundi, non possunt alios a peccato mundare, secundum illud Eccli. XXXIV. 4. *Ab immundo quid mundabitur?* & etiam cum gratiam non habeant, non videtur quod gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quod per malos sacramenta conferri possint.

2. Præterea. Tota virtus sacramentorum derivatur a Christo, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) Sed mali sunt præcisi a Christo, quia non habent caritatem, per quam membra capiti uniuntur, secundum illud I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*. Ergo videtur quod per malos sacramenta conferri non possint.

3. Præterea. Si desit aliquid horum quæ debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum; sicut si desit debita forma, vel debita materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret macula peccati, secundum illud Levit. XXI. 17. *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium eius*. Ergo videtur quod si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Ioan. 1. *Super quem videris Spiritum &c.* (tract. v. in Ioan. ante med.) „ Quid in Christo non noverat Ioannes? „ potestatem baptismi ipsum Dominum „ habiturum, & sibi retenturum, sed „ ministerium plane transiturum in bo„ nos, & malos. Quid tibi facit malus „ minister, ubi bonus est Dominus? “

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 3. hu. qu.) ministri Ecclesiæ instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri, & instrumenti. Sicut autem supra dictum est (quæst. LXII. art. 1. & 4.) instrumentum non agit secundum propriam formam, aut virtutem, sed secundum virtutem eius a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam, vel virtutem habeat, præter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animæ habentis artem, sit sanum, vel infirmum; & sicut quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea, vel plumbea. Unde ministri Ecclesiæ possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Ecclesiæ neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt sua virtute; sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quædam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum.

Ad secundum dicendum, quod per caritatem membra Christi uniuntur suo capiti, ut ab eo vitam recipiant: quia, ut dicitur I Ioan. III. 14. *qui non diligit, manet in morte*. Potest autem aliquis operari per instrumentum carens vita, & a se separatum, quantum ad corporis unionem, dummodo sit coniunctum per quamdam motionem: aliter enim operatur artifex per manum, & aliter per securim. Sic igitur Christus operatur in sacramentis & per bonos tamquam per membra viventia, & per malos tamquam per instrumenta carentia vita.

Ad tertium dicendum, quod aliquid est debitum esse in sacramento dupliciter: uno modo sicut existens de necessitate sacramenti; quod quidem si desit, non per-

perficitur sacramentum; sicut si desit debita forma, vel debita materia: alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundum quamdam decentiam; & hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

ARTICULUS VI. 355

Utrum mali ministrantes sacramenta peccent.

IV. dist. V. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 4. *co. & dist.* XIX. *quaest.* II. *art.* 2. *cor. & dist.* XXIV. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* I. *& art.* 3. *quaest.* I. *&* 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod mali ministrantes sacramenta non peccent. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera caritatis: unde dicitur Hebr. ult. 16. *Beneficentiae, & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*. Sed mali non peccant, si ministrent Deo in operibus caritatis; quinimmo hoc est eis consulendum, secundum illud Dan. IV. 24. *Consilium meum tibi placeat: peccata tua eleemosynis redime*. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

2. Praeterea. Quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundum illud Rom. I. 32. *Digni sunt morte, non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent: quod videtur inconveniens.

3. Praeterea. Nullus videtur esse perplexus: quia sic homo cogeretur desperare, quasi non potens peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi: quia etiam quandoque peccarent, si sacramenta non traderent, puta cum eis ex officio incumbit necessitas: dicitur enim I. Corinth. IX. 16. *Vae mihi, si non evangelizavero: necessitas enim mihi incumbit:* quandoque etiam propter periculum, sicut si puer in periculo mortis existens offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

Sed contra est quod Dionysius dicit 1. cap. eccles. Hierarch. (vers. fin.) quod *malis non est fas nec tangere symbola*, idest sacramentalia signa: & in epistola ad Demophilum (VIII. parum ante med.) dicit: *Talis*, scilicet peccator, *audax videtur, sacerdotalibus manum apponens, & non timet, neque verecundatur divina praeter Divinitatem exequens, & Deum putans ignorare quae ipse in semetipso cognovit; & decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum, & audet immundas infamias, non dicam orationes, super divina signa christiformiter enuntiare*.

Respondeo dicendum, quod aliquis in agendo peccat ex hoc quod operatur non secundum quod oportet, ut patet per Philosophum in Lib. II. Ethic. (cap. III. & V.) Dictum est autem (art. praec. ad 3.) conveniens esse ut sacramentorum ministri sint iusti: quia ministri debent Domino conformari, secundum illud Levit. XIX. 2. *Sancti (a) eritis, quoniam ego sanctus sum:* & Eccli. X. 2. *Secundum iudicem populi, sic & ministri eius*. Et ideo non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei, & Ecclesiae in dispensatione sacramentorum peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irriverentiam Dei, & contaminationem sacramentorum, quantum est ex parte ipsius peccatoris (licet sacramenta secundum seipsa incontaminabilia sint) consequens est quod tale peccatum ex genere suo sit mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod opera caritatis non sunt aliqua consecratione sanctificata; sed ipsa pertinent ad iustitiae sanctitatem, sicut quaedam iustitiae partes. Et ideo homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus caritatis, si sit iustus, amplius sanctificatur; si vero sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quamdam habent per mysticam consecrationem: & ideo praeexigitur in ministro sanctitas iustitiae, ut congruat suo ministerio: & ideo incongrue agit, & peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramenta a ministro Ecclesiae, non inquantum est talis persona, sed inquantum est minister Ecclesiae. Et ideo quamdiu ab Ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato eius, sed communicat Ecclesiae, quae eum tamquam ministrum

(a) Vulgata estote.

strum exhibet. Si vero ab Ecclesia non toleratur, puta cum degradatur, vel excommunicatur, vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare: quia potest pœnitere de peccato, & licite ministrare. Non est autem inconveniens quod sit perplexus, supposito quodam, scilicet quod velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret, baptizando in casu in quo etiam posset laicus baptizare: sic enim patet quod non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti. Secus est autem in aliis sacramentis, quæ non sunt tantæ necessitatis, sicut baptismus, ut infra patebit (quæst. LXVII. art. 3.)

ARTICULUS VII. 356

Utrum Angeli possint sacramenta ministrare.

IV. dist. v. *quæst.* II. *art.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod Angeli possint sacramenta ministrare. Quicquid enim potest minister inferior, potest & superior; sicut quicquid potest diaconus, potest sacerdos, sed non convertitur. Sed Angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium in Lib. cœlest. Hier. (cap. IX. ante med.) Ergo cum homines possint ministrare in sacramentis, videtur quod multo magis Angeli.

2. Præterea. Homines sancti assimilantur Angelis in cælo, ut dicitur Matth. XXII. Sed aliqui Sancti in cælo existentes possunt ministrare in sacramentis: quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est (quæst. præc. art. 5.) Ergo videtur quod etiam Angeli possint in sacramentis ministrare.

3. Præterea. Sicut supra dictum est (quæst. VIII. art. 7.) diabolus est caput malorum, & mali sunt membra eius. Sed per malos possunt ministrari sacramenta. Ergo videtur quod etiam per dæmones.

Sed contra est quod dicitur Hebr. v. 1. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum*. Sed Angeli boni, vel mali non sunt ex hominibus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quæ sunt ad Deum, idest in sacramentis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quæ est Christi, secundum quod est homo, cui in natura conformantur homines, non autem Angeli, sed potius secundum passionem dicitur *modico ab Angelis minoratus*, ut patet Hebr. II. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta, & in eis ministrare, non autem ab Angelos.

Sciendum tamen, quod sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre; ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiæ ministris, quin etiam Angelis possit virtutem tribuere ministrandi in sacramentis.

Et quia boni Angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis Angelis perficeretur, esset ratum habendum: quia deberet constare, hoc fieri voluntate divina; sicut quædam templa dicuntur angelico ministerio consecrata.

Si vero dæmones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sensibilia sacramenta, quæ sunt proportionata naturæ ipsorum, faciunt Angeli tamquam superiores ministri superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando, & perficiendo.

Ad secundum dicendum, quod Sancti qui sunt in cælo, sunt similes Angelis quantum ad participationem gloriæ, non autem quantum ad conditionem naturæ, & per consequens neque quantum ad sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod mali homines non habent quod possint ministrare in sacramentis ex hoc quod per malitiam sunt membra diaboli: & ideo non sequitur quod diabolus, qui est eorum caput, magis hoc possit.

AR-

ARTICULUS VIII. 357

Utrum intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.

Sup. quaest. lx. *art.* 8. *cor.* & *IV. dist.* VI. *quaest.* I. *art.* 2. *quaest.* I. & *dist.* VII. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* I. *ad* 3. & *dist.* VIII. *quaest.* II. *art.* 4. *quaest.* 3. *ad* I. & *dist.* XXX. *quaest.* I. *art.* 3. *ad* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundum intentionem instrumenti, sed secundum intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiritur ad perfectionem sacramenti.

2. Praeterea. Non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quod sacramentum susceperit; & ita non posset habere certitudinem salutis, praecipue cum quaedam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicetur (quaest. lxv. art. 3. & 4.)

3. Praeterea. Intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est attentus. Sed aliquando illi qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea quae dicunt, vel faciunt, alia cogitantes. Ergo secundum hoc non perficeretur sacramentum, propter intentionis defectum.

Sed contra est quod ea quae sunt praeter intentionem, sunt casualia: quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

Respondeo dicendum, quod quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi; sicut ablutio aquae, quae fit in baptismo, potest ordinari & ad munditiam corporalem, & ad sanitatem corporalem, & ad ludum, & ad multa alia hujusmodi: & ideo oportet quod determinetur ad unum, idest ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis: & haec intentio exprimitur per verba quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit: *Ego te baptizo in nomine Patris &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus; sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum: & ideo requiritur ejus intentio, qua se subjiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus, & Ecclesia.

Ad secundum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod requiritur mentalis intentio in ministro; quae si desit, non perficitur sacramentum; sed hunc defectum in pueris, qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat; in adultis autem, qui intendunt sacramentum suscipere, supplet illum defectum fides, & devotio. Sed hoc satis posset dici quantum ad ultimum effectum, qui est justificatio a peccatis; sed quantum ad effectum, qui est res, & sacramentum, scilicet quantum ad characterem, non videtur quod per devotionem accedentis possit suppleri: quia character numquam imprimitur nisi per sacramentum.

Et ideo alii melius dicunt, quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cujus est minister; in verbis autem quae profert, exprimitur intentio Ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti; puta cum sacerdos accedens ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia: unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat: sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate: quia praeter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare, secundum illud Psal. XXXIX. 13. *Cor meum dereliquit me.*

ARTICULUS IX. 358

Utrum fides ministri sit de necessitate sacramenti.

IV. dist. VI. quæst. I. art. I. quæst. 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod fides ministri sit de necessitate sacramenti. Sicut enim dictum est (art. præc.) intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed *fides intentionem dirigit*, ut Augustinus dicit contra Iulianum (implic. Lib. IV. cap. III. ad fin. & expresse in præfat. ad Psal. XXXI. parum ante med.) Ergo si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

2. Præterea. Si minister Ecclesiæ veram fidem non habeat, videtur esse hæreticus. Sed hæretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre: dicit enim Cyprianus in epist. contra hæreticos (sub fin. & est XII. Lib. I.) *Omnia quæcumque faciunt hæretici, carnalia sunt, & inania, & falsa, ita ut nihil eorum quæ illi gesserint, a nobis probari debeat*: & Leo Papa dicit in epist. ad Leonem Augustum (CLXV. cap. V. in princ.) *Manifestum est per crudelissimam, & insanissimam vesaniam in Alexandrina sede omne cælestium sacramentorum lumen extinctum: intercepta est sacrificii oblatio: defecit chrismatis sanctificatio: & parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria*. Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

3. Præterea. Illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excommunicationem ab Ecclesia separati: dicitur enim in secunda Canonica Ioannis 10. *Si quis venit ad vos, & hanc doctrinam non affert, nolite eum recipere in domum, nec Ave dixeritis ei*: & ad Tit. III. 10. *Hæreticum hominem post primam, & secundam correctionem devita*. Sed excommunicatus non videtur posse conferre Ecclesiæ sacramentum, cum ab Ecclesia sit separatus, ad cuius ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quod vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Petilianum Donatistam (Lib. II. cap. XLVII. sub. fin.) *Mementote, sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quo illa non sint, vel minus sancta sint*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 5. hu. quæst. & quæst. LXII. art. I. & 4.) quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis caritas, ita & fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est (art. 5. hu. quæst.) ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides eius; sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodo cetera adsint quæ sunt de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod potest contingere quod aliquis patiatur defectum fidei circa aliquid, & non circa veritatem sacramenti quod exhibet, puta si aliquis credat iuramentum esse in omni casu illicitum, & tamen credat baptismum efficaciam habere ad salutem: & sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius, nullum sequi interiorem effectum, non tamen ignorat quod Ecclesia catholica intendit per huiusmodi quæ exterius aguntur, præbere sacramentum: unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licet æstimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum: quia, sicut supra dictum est (art. præc. ad 2.) minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, ex cuius fide suppletur id quod deest fidei ministri.

Ad secundum dicendum, quod hæreticorum quidam in collatione sacramentorum formam Ecclesiæ non servant; & tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti: quidam vero servant Ecclesiæ formam; & tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti. Et hoc dico, si sunt manifeste ab Ecclesia præcisi, quia ex hoc ipso quod aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat; & per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Petrum (cap. XXXVI.) *Firmissime tene, & nullatenus dubites, extra Ecclesiam baptizatis, si ad*

Ec-

Ecclesiam non redierint, baptismo cumulari perniciem. Et per hunc modum dicit Leo Papa, *in sede Alexandrina sacramentorum lumen esse extinctum*, scilicet quantum ad rem sacramenti, non autem quantum ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nullo modo sacramentum conferre hæreticos posse credebat; sed in hoc eius sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit (Lib. de unico baptismo cont. Petil. cap. XIII. a med.) *Martyrem Cyprianum, quia apud hæreticos, vel schismaticos datum baptismum nolebat cognoscere, tanta merita usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut caritatis, qua excellebat, luce obumbratio illa fugaretur, & si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur*.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est, ut ex supradictis patet (quæst. præc. art. 5.) Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur, vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate: & ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo: & similiter ille qui ab eo accipit sacramentum; & sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

ARTICULUS X. 359

Utrum intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti.

Inf. quæst. LXXIV. *art.* 2. *ad* 2. *& IV. dist.* VI. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 2. *& dist.* XI. *art.* 1. *quæst.* 3. *ad* 1. *& dist.* X. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 3.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. Intentio enim ministri debet conformari intentioni Ecclesiæ, ut ex dictis patet (ar. 8. hu. quæst. ad 2.) Sed intentio Ecclesiæ semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

2. Præterea. Perversa intentio deterior esse videtur quam intentio iocosa. Sed intentio iocosa tollit sacramentum, puta si aliquis non serio, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret, ut postmodum eum occideret.

3. Præterea. Perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundum illud Luc. XI. 34. *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*. Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut Augustinus dicit contra Petil. (Lib. II. cap. XLVII. ad fin. & Lib. III. cont. Crescon. cap. V. & VI.) Ergo videtur quod si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

Sed contra est quod perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

Respondeo dicendum, quod intentio ministri potest perverti dupliciter. Uno modo respectu ipsius sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisorie aliquid agere: & talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipue quando suam intentionem exterius manifestat. Alio modo potest perverti intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum; puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare, ut abutatur ea; vel si intendat conficere corpus Christi, ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit; sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesiæ intentio recta est & quantum ad sacramenti perfectionem, & quantum ad sacramenti usum; sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideo minister qui conformat intentionem suam Ecclesiæ, quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est sibi ad meritum.

Ad secundum dicendum, quod intentio ludrica, vel iocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio,

Ad tertium dicendum, quod perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis, inquantum est opus eius, non inquantum est opus Christi, cuius est minister: & est simile, si minister alicuius hominis prava inten-

tione deferret pauperibus eleemosynam, quam dominus recta intentione mandaret.

QUAESTIO LXV.

De numero sacramentorum,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de numero sacramentorum: & circa hoc quærnntur quatuor.

Primo, utrum sint septem sacramenta.

Secundo de ordine eorum ad invicem.

Tertio de comparatione eorum.

Quarto, utrum omnia sint de necessitate salutis.

ARTICULUS I. 360

Utrum debeant esse septem sacramenta Ecclesiæ.

IV. dist. 1. quæst. 1. art. 2. & IV. cont. cap. lviii.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina, & ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, & una Christi passio: *una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*, ut dicitur Hebr. x. 14. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

2. Præterea. Sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet pœna, & culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

3. Præterea. Sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticæ Hierarchiæ, ut per Dionysium patet (cap. 11. & v. eccles. Hierarch. a princ.) Sed, sicut ipse dicit (ibid.) tres sunt actiones Hierarchiæ, scilicet purgatio, illuminatio, & perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

4. Præterea. Augustinus dicit XIX. contra Faustum (cap. xiii. a med.) quod sacramenta novæ legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi, & extremæ unctioni. Ergo neque hæc debent numerari inter sacramenta novæ legis.

5. Præterea. Luxuria non est gravius inter cetera peccata, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (2. 2. quæst. cliv. art. 3.) Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

6. Sed contra videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quasi quædam sacra signa. Sed multæ aliæ sanctificationes fiunt in Ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, & alia huiusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem.

7. Præterea. Hugo de S. Victore dicit (Lib. I. de Sacrament. par. xii. cap. x.) quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimæ, & sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiæ est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes, & decimæ debent dici sacramenta.

8. Præterea. Tria sunt genera peccatorum, originale, mortale, & veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur baptismus, contra mortale autem pœnitentia. Ergo deberet esse aliud præter septem, quod ordinetur contra veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxii. art. 3. & quæst. lxiii. art. 3.) sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianæ vitæ, & etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut & cetera corporalia conformitatem quamdam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit: quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter: uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem; alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitæ, puta ægritudines, vel aliquid huiusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse, & vivere: & loco huius in spirituali vita est baptismus.

mus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud ad Tit. III. 5. *Per lavacrum regenerationis &c.* Secundo per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem, & virtutem: & loco huius in spirituali vita est confirmatio, in qua datur Spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis iam baptizatis Luc. ult. 49. *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita, & virtus: & loco huius in vita spirituali est Eucharistia. Unde dicitur Ioan. VI. 54. *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet & corporaliter, & spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum & corporalem infirmitatem, & spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate: quae quidem est duplex. Una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit: & loco huius in spirituali vita est poenitentia, secundum illud Psal. XL. 5. *Sana animam meam, quia peccavi tibi.* Alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam, & exercitium: & loco huius in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias, & hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Iacobi V. 15. *Et si in peccatis sit, dimittentur ei.* Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, & exercendi actus publicos: & loco huius in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Hebr. VII. quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem: quod fit per matrimonium tam in corporali, quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum, sed naturae officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis; confirmatio contra infirmitatem animi, quae in nuper natis invenitur; Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; poenitentia contra actuale peccatum post baptismum commissum; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quae scilicet non sunt sufficienter per poenitentiam sublatae, aut ex negligentia, aut ex ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem, & contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit. Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adaptationem ad virtutes, & ad defectus culparum, & poenalitatum, dicentes, quod fidei respondet baptismus; & ordinatur contra culpam originalem: spei extrema unctio; & ordinatur contra culpam venialem: caritati Eucharistia; & ordinatur contra poenalitatem malitiae: prudentiae ordo; & ordinatur contra ignorantiam: iustitiae poenitentia; & ordinatur contra peccatum mortale: temperantiae matrimonium; & ordinatur contra concupiscentiam: fortitudini confirmatio; & ordinatur contra infirmitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina, & passio Christi operantur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

Ad secundum dicendum, quod culpa, & poena diversitatem habent & secundum speciem, inquantum sunt diversae species culparum, & poenarum, & secundum diversos hominum status, & habitudines: & secundum hoc oportuit multiplicari sacramenta, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod in actionibus hierarchicis considerantur & agentes, & recipientes, & actiones. Agentes autem sunt ministri Ecclesiae, ad quos pertinet ordinis sacramentum; recipientes autem sunt illi qui ad sacramentum accedunt, qui producuntur per matrimonium; actiones autem sunt purgatio, illuminatio, & perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novae legis, quod gratiam confert; sed pertinet ad quaedam sacramentalia, quae sunt catechismus, & exorcismus. Purgatio autem, & illuminatio simul, secundum Dionysium (cap. III. eccles. Hierarch. parum a princ.) pertinent ad baptismum; & propter recidivum secundario pertinent ad poenitentiam, & extremam unctionem. Perfectio autem quantum ad virtutem quidem, quae est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem; quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad Eucharistiam.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento confirmationis datur plenitudo Spiritus sancti ad robur; in extrema autem unctione praeparatur homo ut recipiat immediate gloriam: quorum neutrum competit veteri Testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta in veteri lege plura fuerunt numero, propter diversitatem sacrificiorum, & caeremoniarum.

Ad quintum dicendum, quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum: primo quidem quia per huiusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura; secundo propter vehementiam eius, quae rationem absorbet.

Ad sextum dicendum, quod aqua benedicta, & aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio; sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum, & contra peccata venialia; vel etiam idoneitatem quamdam faciendo ad sacramenti perfectionem, & perceptionem, sicut consecratur altare, & vasa propter reverentiam Eucharistiae.

Ad septimum dicendum, quod oblationes, & decimae erant tam in lege naturae, quam in lege Moysi ordinatae non solum in subsidium ministrorum, & pauperum, sed etiam in figuram: & ideo erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt, inquantum sunt figuralia; & ideo non sunt sacramenta.

Ad octavum dicendum, quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiae. Unde cum in quolibet sacramento novae legis gratia infundatur, nullum sacramentorum novae legis instituitur directe contra veniale, quod tollitur per quaedam sacramentalia, puta per aquam benedictam, & alia huiusmodi. Quidam tamen dicunt, extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur (in Supplem. quaest. XXX. art. I.)

ARTICULUS II. 361

Utrum sacramenta convenienter ordinentur secundum modum praedictum.

IV. dist. II. quaest. I. art. 3. & dist. VII. quaest. I. ar. I. quaest. 3. & Ephes. V. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sacramenta ordinentur secundum modum praedictum. Ut enim Apostolus dicit I. ad Corinth. XV. 46. (a) *Prius est quod est animale, deinde quod spirituale*. Sed per matrimonium generatur homo prima generatione, quae est animalis; per baptismum autem regeneratur homo secunda generatione, quae est spiritualis. Ergo matrimonium debet praecedere baptismum.

2. Praeterea. Per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior sua actione. Ergo ordo debet praecedere & baptismum, & alia sacramenta.

3. Praeterea. Eucharistia est spirituale nutrimentum; confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti, & per consequens prius eo. Ergo Eucharistia est prior confirmatione.

4. Praeterea. Poenitentia praeparat hominem ad Eucharistiam. Sed dispositio praecedit perfectionem. Ergo poenitentia debet praecedere Eucharistiam.

5. Praeterea. Quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio inter omnia sacramenta propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

In contrarium est quod communiter ordinantur ab omnibus sacramenta, sicut prius dictum est (ar. praec.)

Respondeo dicendum, quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quae supra dicta sunt (ibid.) Nam sicut unum est prius quam multitudo; ita sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo, & matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem; matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordi-

nis-

(a) *Vulgata*: Sed non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde &c.

nantur sacramenta. Inter ea vero quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter sunt priora illa quae per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitae quam illa quae ordinantur per accidens, scilicet ad removendum accidens nocivum superveniens, cuiusmodi sunt poenitentia, & extrema unctio; posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quae consummat sanationem, poenitentia, quae inchoat. Inter alia vero tria manifestum est quod baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est prius; & deinde confirmatio, quae ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; & postmodum Eucharistia, quae ordinatur (*a*) ad perfectionem finis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium, secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est naturae officium; sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum: & quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit agens, praesupponitur quod sit in se perfectum. Et ideo priora sunt sacramenta quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, quo aliquis constituitur perfector aliorum.

Ad tertium dicendum, quod nutrimentum & praecedit augmentum, sicut causa eius, & subsequitur augmentum, sicut conservans hominem in perfecta quantitate, & virtute. Et ideo potest Eucharistia praemitti confirmationi, ut Dionysius facit in Lib. de ecclesiast. Hierarch. (cap III. & IV.) & potest postponi, sicut Magister facit in IV. Sentent. (dist. VII. & VIII.)

Ad quartum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si poenitentia ex necessitate requireretur ut praeparatoria ad Eucharistiam. Sed hoc non est verum: nam si aliquis esset sine peccato mortali, non indigeret poenitentia ad sumptionem Eucharistiae. Et sic patet quod per accidens poenitentia praeparat ad Eucharistiam, scilicet supposito peccato. Unde dicitur II. Paralip. ult. (*b*) *Tu Domine iustorum, non posuisti poenitentiam iustis*.

Ad quintum dicendum, quod extrema unctio propter rationem inductam est ultimum inter sacramenta quae ordinantur ad perfectionem unius personae.

ARTICULUS III. 362

Utrum sacramentum Eucharistiae sit potissimum inter sacramenta.

IV. dist. VII. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* 3. *co. & dist.* VIII. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* I. *& IV. con. cap.* LXXIV. *& ver. quaest.* VII. *art.* 4. *cor. fi.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum Eucharistiae non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur I. Eth. (cap. II. in fi.) Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanae per viam generationis; sacramentum autem Eucharistiae ordinatur ad bonum proprium sumentis. Ergo non est potissimum sacramentorum.

2. Praeterea. Digniora sacramenta esse videntur quae per maiorem ministrum conferuntur. Sed sacramentum confirmationis, & sacramentum ordinis non conferuntur nisi per Episcopum, qui est maior minister quam simplex sacerdos, per quem confertur Eucharistiae sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

3. Praeterea. Sacramenta tanto sunt potiora, quanto maiorem virtutem habent. Sed quaedam sacramenta imprimunt characterem, scilicet baptismus, confirmatio, & ordo: quod non facit Eucharistia. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

4. Praeterea. Illud videtur esse potius ex quo alia dependent, & non e converso. Sed ex baptismo dependet Eucharistia: non enim potest aliquis Eucharistiam accipere, nisi fuerit baptizatus. Ergo baptismus est potior Eucharistia.

Sed contra est quod Dionysius dicit III. cap. eccl. Hierar. (parum a princ.) quod *non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica, nisi per divinissimam Eucharistiam*. Ergo hoc sacramentum est potissimum omnium aliorum.

Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem ex eo quod in eo continetur: nam in sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter; in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus

 tus

(*a*) *Al*, ad consecutionem. (*b*) *Habitur in oratione Manasse inter apocrypha ante III. Librum Esdra*.

tus instrumentalis participata a Christo, ut ex supradictis patet (quaest. LXII. art. 4. ad 3.) semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem. Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem: nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem; sacramentum vero baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem: in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento: per poenitentiam etiam, & extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi: matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat coniunctionem Christi, & Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur. Unde & Apostolus dicit Ephes. v. 31. *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, & in Ecclesia*. Tertio hoc apparet ex ritu sacramentorum. Nam fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur, ut Dionysius dicit cap. III. eccl Hier. (cir. princ.) sicut patet quod ordinati communicant, & etiam baptizati, si sint adulti.

Aliorum autem sacramentorum comparatio ad invicem potest esse multiplex. Nam in via necessitatis baptismus est potissimum sacramentorum; in via autem perfectionis sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis; sacramentum vero poenitentiae, & extremae unctionis sunt inferioris gradus a praedictis sacramentis: quia, sicut dictum est (art. 1. hu. quaest.) ordinantur ad vitam christianam non per se, sed quasi per accidens, scilicet in remedium supervenientis defectus: inter quae tamen extrema unctio comparatur ad poenitentiam, sicut confirmatio ad baptismum; ita scilicet quod poenitentia est maioris necessitatis, sed extrema unctio est maioris perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ordinatur ad commune bonum corporaliter; sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento.

Ad secundum dicendum, quod per ordinem, & confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia, quae pertinent ad officium Principis: & ideo tradere huiusmodi sacramenta pertinet ad solum Episcopum, qui est quasi Princeps in Ecclesia. Per sacramentum vero Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium, sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod character sacramentalis, sicut supra dictum est (quaest. LXIII. art. 3.) est quaedam participatio sacerdotii Christi. Unde sacramentum quod ipsum Christum coniungit homini, est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte necessitatis: sicut enim baptismus, cum sit maximae necessitatis, est potissimum sacramentorum; sic ordo, & confirmatio habent quamdam excellentiam ratione ministerii, & matrimonium ratione significationis: nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid dignius, quod tamen non est dignius simpliciter.

ARTICULUS IV. 363

Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis.

IV. dist. VII. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* 2. & *quaest.* 3. *art.* 2. *quaest.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sacramenta sint de necessitate salutis. Illud enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum, Sed nullum sacramentum est superfluum: quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

2. Praeterea. Sicut de baptismo dicitur (Ioan. III. 5.) *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*: ita de Eucharistia dicitur Ioan. VI. 54. *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Ergo sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita & Eucharistia.

3. Praeterea. Sine sacramento baptismi potest aliquis salvus fieri, *dummodo non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat*, ut infra dicetur (quaest. LXVIII. art. 1. & 2.) Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo pari ratione omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

Sed contra est quod pueri salvantur per

per solum baptismum, sine aliis sacramentis.

Respondeo dicendum, quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest haberi finis, sicut cibus est necessarius vitæ humanæ: & hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id, sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad iter: hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sacramenta necessaria: duo quidem personæ singulari: baptismus quidem simpliciter & absolute; pœnitentia autem, supposito peccato mortali post baptismum; sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiæ: quia *ubi non est gubernator, populus corruet*, ut dicitur Proverb. xi. 14. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta. Nam confirmatio quodammodo perficit baptismum, extrema unctio pœnitentiam; matrimonium vero Ecclesiæ multitudinem per propagationem conservat.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod aliquid non sit superfluum, sufficit quod sit necessarium primo, vel secundo modo: & sic sunt necessaria omnia sacramenta, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum de spirituali manducatione, & non de sola sacramentali, ut Augustinus exponit super Ioan. (tract. xxvi. a med.)

Ad tertium dicendum, quod licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius; non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis non curat accipere sacramentum, quod non est de necessitate salutis: alioquin omnes qui non accipiunt ordinem, & qui non contrahunt matrimonium, contemnerent huiusmodi sacramenta.

QUAESTIO LXVI.

De pertinentibus ad sacramentum baptismi, in duodecim articulos divisa.

DEinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali. Primo de baptismo; secundo de confirmatione; tertio de Eucharistia; quarto de pœnitentia; quinto de extrema unctione; sexto de ordine; septimo de matrimonio.

Circa primum occurrit duplex consideratio. Prima de ipso baptismo. Secunda de præparatoriis ad baptismum.

Circa primum quatuor consideranda occurrunt. Primo de his quæ pertinent ad sacramentum baptismi; secundo de ministro huius sacramenti; tertio de recipientibus hoc sacramentum; quarto de effectu huius sacramenti.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, quid sit baptismus, utrum scilicet sit ablutio.

Secundo, de institutione huius sacramenti.

Tertio, utrum aqua sit propria materia huius sacramenti.

Quarto, utrum requiratur aqua simplex.

Quinto, utrum hæc sit conveniens forma huius sacramenti: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritu sancti*.

Sexto, utrum sub hac forma possit aliquis baptizari: *Ego te baptizo in nomine Christi*.

Septimo, utrum immersio sit de necessitate baptismi.

Octavo, utrum requiratur trina immersio.

Nono, utrum baptismus possit iterari.

Decimo de ritu baptismi.

Undecimo de distinctione baptismatum.

Duodecimo de comparatione baptismatum.

ARTICULUS I. 364

Utrum baptismus sit ipsa ablutio.

IV. dist. IV. art. I. & IV. con. cap. IX.

AD primum sic proceditur. Videtur quod baptismus non sit ipsa ablutio. Ablutio enim corporalis transit; baptismus autem permanet. Ergo baptismus non est ipsa ablutio, sed potius *regeneratio*, & *sigillum*, & *custodia*, & *illuminatio*, ut Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. x. in med.)

2. Præterea. Hugo de S. Victore dicit (Lib. III de sacram. par. VI. cap. II.) quod *baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei*. Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquæ. Ergo &c.

3. Præ-

3. Præterea. Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxx. a med.) *Accedit verbum ad elementum, & fit sacramentum*. Elementum autem est ipsa aqua in sacramento baptismi. Ergo baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxxiv. 30. *Qui baptizatur a mortuo, & iterum tangit mortuum, quid proficit lavatio eius?* Videtur ergo quod baptismus sit ipsa ablutio, sive lavatio.

Respondeo dicendum, quod in sacramento baptismi est tria considerare; aliquid scilicet quod est sacramentum tantum; aliquid autem quod est res, & sacramentum; aliquid vero quod est res tantum.

Sacramentum tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus, hoc enim pertinet ad rationem sacramenti: exterius autem suppositum sensui est ipsa aqua, & eius usus, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt, quod ipsa aqua sit sacramentum: quod quidem sonare videntur verba Hugonis de S. Victore (cit. in arg. 2.) nam ipse in communi definitione sacramenti (Lib. I. de sacram. p. IX. cap. II. a princ.) dicit, quod *est materiale elementum*: & in definitione baptismi dicit, quod *est aqua*. Sed hoc non videtur esse verum: cum enim sacramenta novæ legis sanctificationem quamdam operentur, ibi perficitur sacramentum, ubi perficitur sanctificatio. In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quædam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est veræ sanctificationis subiectum: & ideo sacramentum (a) non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquæ ad hominem, quæ est ablutio. Et ideo Magister in III. dist. IV. Sent. dicit, quod *baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma præscripta verborum*. Res autem, & sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorem ablutionem; & est signum sacramentale interioris iustificationis, quæ est res tantum huius sacramenti, scilicet significata, & non significans.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est sacramentum tantum in baptismo, transit; permanet autem & id quod est sacramentum, & res, scilicet character, & id quod est res tantum, scilicet interior iustificatio: sed character permanet indelebiliter, ut supra dictum est (quæst. LXIII. art. 5.) iustificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus autem baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet *sigillum, & custodiam*, inquantum ipse character, qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam posuit pertinentia ad ultimam rem sacramenti; scilicet *regenerationem*, quæ ad hoc pertinet quod per baptismum homo inchoat novam vitam iustitiæ; & *illuminationem*, quæ pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spiritualem vitam accipit, secundum illud Habac. II. 2. (b) *Iustus ex fide vivit*. Baptismus autem est quædam fidei protestatio: unde dicitur *fidei sacramentum*. Et similiter Dionysius baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens II. cap. eccles. Hier. (parum a princ.) quod est *quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacræ actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus*. Et iterum in ordine ad cæle stem gloriam, quæ est ultimus finis sacramentorum, cum subdit: *Ad supercælestis quietis anagogen nostrum iter faciens:* & iterum quantum ad principium spiritualis vitæ, per hoc quod subdit: *Sacræ, & divinissimæ nostræ regenerationis traditio*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) opinionem Hugonis de S. Victore in hac parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut baptismus dicatur esse aqua, quia aqua est materiale baptismi principium: & sic erit prædicatio per causam.

Ad tertium dicendum, quod accedente verbo ad elementum, fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis: & hoc etiam signat verbum, quod accedit ad elementum, cum dicitur: *Ego te baptizo &c.*

A R-

(a) *Ita mss. & editi passim. Al. deest* non. (b) *Vulgata ibi:* Iustus autem in fide sua vivet. *Sic autem habet Apostolus* Rom. 1. 17.

ARTICULUS II. 365

Utrum baptismus fuerit institutus post Christi passionem.

IV. dist. III. *art.* 5. *& dist.* VIII. *quaest.* I. *art.* 3. *quaest.* 3. *ad* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod baptismus fuerit institutus post Christi passionem. Causa enim praecedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novae legis. Ergo passio Christi praecedit institutionem sacramentorum novae legis, & praecipue (*a*) institutionem baptismi; cum Apostolus dicat Rom. VI. 3. *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus &c.*

2. Praeterea. Sacramenta novae legis efficaciam habent ex mandato Christi: Sed Christus mandatum baptizandi dedit discipulis post passionem, & resurrectionem suam, dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris &c.* ut habetur Matth. ult. 19. Ergo videtur quod post passionem Christi baptismus fuerit institutus.

3. Praeterea. Baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 4.) & ita videtur quod ex quo baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad baptismum: quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cuius locum successit baptismus. Ergo videtur quod baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphania (serm. I. Dom. inf. oct. a med.) *Ex quo Christus in aqua mergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua.* Sed hoc fuit ante Christi passionem. Ergo videtur quod baptismus ante Christi passionem fuerit institutus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra (quaest. LXII. art. I.) sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem, & resurrectionem: tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus, & alia sacramenta novae legis: tum etiam quia per baptismum configuratur homo passioni, & resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato, & incipit novam iustitiae vitam. Et ideo oportuit Christum prius pati, & resurgere, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti, & resurrectioni eius.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ante passionem Christi baptismus habebat efficaciam a Christi passione, inquantum eam praefigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis: nam illa erant figurae tantum; baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat iustificandi, per cuius virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit.

Ad secundum dicendum, quod homines debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat sua veritate figuras impletas auferre. Et ideo ante passionem suam baptismum institutum non posuit sub praecepto; sed voluit ad eius exercitium homines assuefieri, & praecipue in populo Iudaeorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. IV. cap. II. cir. med.) Post passionem vero, & resurrectionem non solum Iudaeis, sed etiam Gentilibus sub praecepto necessitatem baptismi imposuit, dicens (Matth. ult. 19.) *Euntes docete omnes gentes.*

Ad tertium dicendum, quod sacramenta non sunt obligatoria, nisi quando sub praecepto ponuntur: quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est (in corp. art.) Quod enim Dominus ante passionem Nicodemo dixit Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, magis videtur ad futurum respicere quam ad praesens tempus.

(a) *Ita communiter optime. Al.* intentionem.

A R-

ARTICULUS III. 366

Utrum aqua sit propria materia baptismi.

IV. dist. III. *art.* I. *quaest.* I. *& dist.* XVII. *quaest.* III. *art.* 4. *quaest.* 3. *& IV. cont. cap.* LIX. *& quol.* II. *art.* 10. *cor. & Io.* III.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod aqua non sit propria materia baptismi. Baptismus enim secundum Dionysium (cap. II. eccl. Hier.) & Damascenum (Lib. IV. orth. Fid. cap. X. cir. med.) habet vim illuminativam. Sed illuminatio maxime competit igni. Ergo baptismus magis debet fieri in igne quam in aqua; praesertim cum Ioannes Baptista praenuntians Christi baptismum dicat (Matth. III. II.) *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto, & igni*.

2. Praeterea. In baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quam aqua; sicut vinum, & oleum, & huiusmodi alia. Ergo etiam in his potest fieri baptismus. Non ergo aqua est propria materia baptismi.

3. Praeterea. Sacramenta Ecclesiae fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est (quaest. LXII. art. 5.) Sed inde fluxit non solum aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quod etiam in sanguine possit fieri baptismus: qui etiam videtur magis convenire cum causa, & effectu baptismi, quia dicitur Apocal I. 5. *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*.

4. Praeterea. Sicut Augustinus (implic. serm. XXXVI. de temp. a med.) & Beda (loc. cit. quaest. LXII. art. 4. & hab. in Glos. ord. sup. illud Lucae III. *Iesu baptizato &c.*) dicunt, *Christus tactu suae mundissimae carnis vim regenerativam, & purgativam contulit aquis*. Sed non omnis aqua continuatur cum aqua Iordanis, quam Christus tetigit sua carne. Ergo videtur quod non in omni aqua possit fieri baptismus: & ita aqua, inquantum huiusmodi, non est propria materia baptismi.

5. Praeterea. Si aqua secundum se esset propria baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quod in ea baptismus fieret. Sed in solemni baptismo aqua, in qua debet celebrari baptismus, exorcizatur, & benedicitur. Ergo videtur quod aqua secundum se non sit propria baptismi materia.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

Respondeo dicendum, quod ex institutione divina aqua est propria materia baptismi: & hoc convenienter. Primo quidem quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio in spiritualem vitam; quod maxime congruit aquae. Unde & semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantae, & animalia, humida sunt, & ad aquam pertinent. Propter quod quidam Philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium. Secundo quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquae proprietates: quae sua humiditate lavat; ex quo conveniens est ad significandam, & causandam ablutionem peccatorum: sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris; & ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis: sua diaphaneitate est luminis susceptiva; unde competit baptismo, inquantum est fidei sacramentum. Tertio quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus iustificamur. Ut enim dicit Chrysostomus super illud Ioan. III. *Nisi quis renatus fuerit &c.* (hom. XXIV. in Ioan. a med.) „ sicut in quodam sepulcro, in aqua submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur; & submersus deorsum occultatur; & deinde novus rursus ascendit. " Quarto quia ratione suae communitatis, & abundantiae, est conveniens materia necessitati huius sacramenti: potest enim ubique de facili haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod illuminatio pertinet ad ignem active. Ille autem qui baptizatur, non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, *quae est ex auditu*, ut dicitur Rom. X. Et ideo magis competit aqua baptismo quam ignis. Quod autem dicitur, *Baptizabit vos in Spiritu sancto, & igni*, potest per ignem, ut Hieronymus dicit (sup. hunc loc. Matth.) intelligi Spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act. II. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor hom. III. in op. imperf. aliquant. a med.) quia *tribulatio peccata purgat, & concupiscentiam diminuit*. Vel quia, ut Hilarius dicit super Matth. (can. II. cir. med.) *baptizatis in Spiritu sancto reliquum est consummari igne iudicii*.

Ad

Ad secundum dicendum, quod vinum, & oleum non communiter assumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua; nec etiam ita perfecte abluunt: quia ex eorum ablutione remanet aliqua infectio quantum ad odorem; quod non contingit de aqua. Illa etiam non ita communiter, & abundanter habentur, sicut aqua.

Ad tertium dicendum, quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento Eucharistiæ, aqua autem sacramento baptismi, qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

Ad quartum dicendum, quod virtus Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei. Unde dicit Augustinus in quodam sermone Epiphaniæ (XXXVI. de temp. a med.) *Quæ de Salvatoris baptismate benedictio fluxit, tamquam fluvius spiritalis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit*.

Ad quintum dicendum, quod illa benedictio quæ adhibetur aquæ, non est de necessitate baptismi, sed pertinet ad quamdam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, & impeditur astutia dæmonis, ne impediat baptismi effectum.

ARTICULUS IV. 367

Utrum ad baptismum requiratur aqua simplex.

IV. dist. III. *art.* 3. *quæst.* 2. *& IV. cont. cap.* LVIII.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ad baptismum non requiratur aqua simplex. Aqua enim quæ apud nos est, non est aqua pura; quod præcipue apparet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per Philosophum in Lib. II. Meteor. (cap. III.) Et tamen in tali aqua potest fieri baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex, & pura ad baptismum.

2. Præterea. In solemni celebratione baptismi aquæ infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem, & simplicitatem aquæ. Ergo aqua pura, & simplex non requiritur ad baptismum.

3. Præterea. Aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce fuit signum baptismi, ut dictum est (art. præc. ad 3.) Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eo quod in corpore mixto, cuiusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quod non requiratur aqua pura, vel simplex ad baptismum.

4. Præterea. Lixivium non videtur esse aqua pura: habet enim (a) contrarias proprietates aquæ, scilicet calefaciendi, & desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri baptismus, sicut & in aquis balneorum, quæ transeunt per venas sulphureas, sicut & lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quod aqua simplex non requiratur ad baptismum.

5. Præterea. Aqua rosacea fit (b) per sublimationem a rosis; sicut etiam aquæ alchimicæ generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri baptismus, sicut & in aquis pluvialibus, quæ per sublimationem vaporum generantur. Cum igitur huiusmodi aquæ non sint puræ, & simplices; videtur quod aqua pura, & simplex non requiratur ad baptismum.

Sed contra est quod propria materia baptismi est aqua, ut dictum est (art. præc.) Sed speciem aquæ non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura, & simplex de necessitate requiritur ad baptismum.

Respondeo dicendum, quod aqua suam puritatem, & simplicitatem potest amittere dupliciter: uno modo per mixtionem alterius corporis; alio modo per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem, & per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturæ: quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest; sed omnes formæ artificiales sunt accidentales, nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili: per quem modum a quibusdam quædam animalia per putrefactionem generantur.

Quæcumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo, sive alterando, non transmutatur species aquæ. Unde in tali aqua potest fieri baptismus: nisi forte aqua admisceatur per artem in tam parva quantitate alicui corpori, quod compositum magis sit aliud quam aqua; sicut lutum magis est terra quam aqua, & vinum lympha-

(a) Nicolaius proprietates contrarias. (b) Ita cum mss. Tarrac. Alcan. aliisque editi passim. Al. sublimationem.

phatum magis est vinum quam aqua.

Sed transmutatio, quæ fit a natura, quandoque quidem speciem aquæ solvit: & hoc fit, quando aqua efficitur per naturam de substantia alicuius corporis mixti; sicut aqua conversa in liquorem uvæ est vinum, unde non habet speciem aquæ: aliquando autem fit per naturam transmutatio aquæ sine solutione speciei; & hoc tam per alterationem, sicut patet de aqua calefacta a Sole, quam etiam per mixtionem, sicut patet de aqua fluminis turbida ex permixtione terrestrium partium. Sic ergo dicendum est, quod in qualibet aqua qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquæ, potest fieri baptismus; si vero solvatur species aquæ, non potest fieri baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod transmutatio facta in aqua maris, & etiam in aliis aquis quæ penes nos sunt, non est tanta quod solvat speciem aquæ. Et ideo in huiusmodi aquis potest fieri baptismus.

Ad secundum dicendum, quod admixtio chrismatis non solvit speciem aquæ, sicut nec etiam aqua decoctionis carnium, aut aliorum huiusmodi: nisi forte fit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aqua, quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua; quod ex spissitudine perspici potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus, sicut & in aqua quæ exprimitur ex luto, licet in luto baptismus fieri non possit.

Ad tertium dicendum, quod aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt: in tali enim humore non posset fieri baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut quocumque liquore alicuius plantæ. Fuit autem aqua pura, miraculose egrediens a corpore mortuo, sicut & sanguis, ad comprobandam veritatem dominici corporis, contra Manichæorum errorem; ut scilicet per aquam, quæ est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi vere fuisse compositum ex quatuor elementis; per sanguinem vero ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

Ad quartum dicendum, quod in lixivio, & in aquis sulphureorum balneorum potest fieri baptismus: quia tales aquæ non incorporantur per artem, vel naturam aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationem quamdam recipiunt ex hoc quod transeunt per aliqua corpora.

Ad quintum dicendum, quod aqua rosacea est liquor rosæ resolutus: unde in ea non potest fieri baptismus; & eadem ratione nec in aquis alchimicis, sicut nec in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quæ generantur ex maiori parte ex sublimatione vaporum resolutorum ex aquis; minimum autem est ibi de liquoribus corporum mixtorum; qui tamen per huiusmodi sublimationem virtute naturæ, quæ est fortior arte, resolvuntur in veram aquam; quod ars facere non potest: unde aqua pluvialis nullam proprietatem retinet alicuius corporis mixti; quod de aquis rosaceis, & aquis alchimicis dici non potest.

ARTICULUS V. 368

Utrum hæc sit conveniens forma baptismi: Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti.

Inf. quæst. LXXXIV. *art.* 3. *cor. & IV. dist.* III. *art.* 6. *quæst.* 1. *& 1. Cor.* 1. *lect.* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod hæc non sit conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*. Actus enim magis debet attribui principali agenti quam ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est (quæst. LXIV. art. 1.) principale autem agens in baptismo est Christus, secundum illud Ioan. 1. 33. *Super quem videris Spiritum descendentem, & manentem, hic est qui baptizat*. Inconveniențer ergo minister dicit, *Ego te baptizo*: præsertim quia in hoc quod dicitur, *baptizo*, intelligitur *ego*: & sic videtur superflue apponi.

2. Præterea. Non oportet quod ille qui aliquem actum exercet, de actu exercito faciat mentionem; sicut ille qui docet, non oportet quod dicat *Ego vos doceo*. Dominus autem simul tradidit præceptum baptizandi, & docendi, dicens Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes &c.* Ergo non oportet quod in forma baptismi fiat mentio de actu baptismi.

3. Præterea. Ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba; puta si sit surdus, aut puer. Frustra autem ad talem

lem ſermo dirigitur, ſecundum illud Eccli. XXXII. 6. *Ubi non eſt auditus, non effundas ſermonem*. Ergo inconvenienter dicitur, *Ego te baptizo*, ſermone directo ad eum qui baptizatur.

4. Præterea. Contingit ſimul plures baptizari, & a pluribus; ſicut Apoſtoli baptizaverunt una die tria millia, & alia die quinque millia, ut dicitur Act. II. & 4. Non ergo debet forma baptiſmi determinari in ſingulari numero, ut dicatur, *Ego te baptizo*; ſed poteſt dici, *Nos vos baptizamus*.

5. Præterea. Baptiſmus virtutem habet a paſſione Chriſti. Sed per formam baptiſmus ſanctificatur. Ergo videtur quod in forma baptiſmi debeat fieri mentio de paſſione Chriſti.

6. Præterea. Nomen deſignat proprietatem rei. Sed tres ſunt proprietates perſonales divinarum perſonarum, ut in prima parte dictum eſt (quæſt. XXXII. art. 3.) Non ergo debet dici, *In nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*, ſed, *In nominibus*.

7. Præterea. Perſona Patris non ſolum ſignificatur nomine Patris, ſed etiam nomine innaſcibilis, & genitoris; Filius etiam ſignificatur nomine verbi, & imaginis, & geniti; Spiritus etiam ſanctus poteſt ſignificari nomine doni, & amoris procedentis. Ergo videtur quod etiam his nominibus utendo perficiatur baptiſmus.

Sed contra eſt quod Dominus dicit Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*.

Reſpondeo dicendum, quod baptiſmus per ſuam formam conſecratur, ſecundum illud Epheſ. v. 26. *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ*: & Auguſtinus dicit in Lib. de unico baptiſmo (ſeu Lib. IV. de baptiſm. cont. Donatiſt. cap. XV. & Lib. VI. cap. XXV.) quod *baptiſmus verbis evangelicis conſecratur*. Et ideo oportet quod in forma baptiſmi exprimatur cauſa baptiſmi. Eſt autem eius duplex cauſa: una quidem principalis, a qua virtutem habet, quæ eſt ſancta Trinitas; alia autem inſtrumentalis, ſcilicet miniſter, qui tradit exterius ſacramentum. Et ideo oportet in forma baptiſmi de utraque fieri mentionem. Miniſter autem tangitur, cum dicitur, *Ego te baptizo*; cauſa autem principalis, cum dicitur, *In nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*. Unde hæc eſt conveniens forma baptiſmi: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*.

Ad primum ergo dicendum, quod actio attribuitur inſtrumento, ſicut immediate agenti; attribuitur autem huiuſmodi actio principali agenti, ſicut in cuius virtute inſtrumentum agit. Et ideo in forma baptiſmi convenienter ſignificatur miniſter ut exercens actum baptiſmi, per hoc quod dicitur, *Ego te baptizo*; ſicut & ipſe Dominus baptizandi actum attribuit miniſtris, dicens (Matth. ult. 19.) *Baptizantes eos &c.* Cauſa autem principalis ſignificatur, ut in cuius virtute ſacramentum agitur, per hoc quod dicitur, *In nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*: non enim Chriſtus baptizat ſine Patre, & Spiritu ſancto. Græci autem non attribuunt actum baptiſmi miniſtris, ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem baptiſmi baptizantibus attribuebant, dicentes (I. Cor. I. 12.) *Ego ſum Pauli, & ego Cephæ*: & ideo dicunt: *Baptizetur ſervus Chriſti*, talis, *in nomine Patris &c.* Et quia exprimitur actus exercitus per miniſtrum cum invocatione Trinitatis, verum perficitur ſacramentum. Quod autem additur, *Ego* in forma noſtra, non eſt de ſubſtantia formæ, ſed ponitur ad maiorem expreſſionem intentionis.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ablutio hominis in aqua propter multa fieri poteſt, oportet quod determinetur in verbis formæ, ad quid fiat: quod quidem non fit per hoc quod dicitur: *In nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*: quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloſſ. III. Et ideo ſi non exprimatur actus baptiſmi vel per modum noſtrum, vel per modum Græcorum, non perficitur ſacramentum, ſecundum illam Decretalem Alexandri III. (quæ hab. cap. *Si quis*, de baptiſ. & eius effect.) *Si quis puerum ter in aqua immerſit in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, amen; & non dixerit, Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, amen; non eſt puer baptizatus*.

Ad tertium dicendum, quod verba quæ proferuntur in formis ſacramentorum, non pronuntiantur ſolum cauſa ſignificandi, ſed etiam cauſa efficiendi, inquantum habent efficaciam ab illo Verbo per quod facta ſunt omnia; & ideo convenienter diriguntur non ſolum ad homines non intelligentes, ſed etiam ad creaturas inſenſibiles; ut cum dicitur: *Exorcizo te creatura ſalis*.

Ad

Ad quartum dicendum, quod plures simul non possunt unum baptizare: quia actus multiplicatur secundum multiplicationem agentium, si perfecte ab unoquoque agatur. Et sic si convenirent duo, quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, & alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba, & alio exercente actum. Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul baptizari, quia nullus eorum reciperet nisi unum baptismum; sed tunc oportebit dicere, *Ego baptizo vos*: nec erit mutatio formae: quia *vos* nihil aliud est, quam *te*, & *te*: quod autem dicitur *nos*, non est idem dicere, quod *ego*, & *ego*, sed *ego*, & *tu*; & sic iam mutaretur forma. Similiter autem mutaretur, si diceretur, *Ego baptizo me*. Et ideo nullus potest baptizare seipsum. Propter quod & Christus a Ioanne voluit baptizari, ut dicitur extra *de baptismo, & eius effectu* (cap. *Debitum*.)

Ad quintum dicendum, quod passio Christi etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu S. Trinitatis: & ideo potius commemoratur Trinitas quam passio Christi.

Ad sextum dicendum, quod etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen nomen unum essentiale. Virtus autem divina, quae operatur in baptismo, ad essentiam pertinet: & ideo dicitur *in nomine*, & non *in nominibus*.

Ad septimum dicendum, quod sicut aqua sumitur ad baptismum, quia eius usus est communior ad abluendum; ita ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina quibus communius consueverunt nominari personae in illa lingua; nec in aliis nominibus perficitur sacramentum.

ARTICULUS VI. 369

Utrum in nomine Christi possit dari baptismus.

IV. dist. IV. art. 3. quaest. 2. ad 3. & 1. Cor. 1. lect. 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod in nomine Christi possit dari baptismus. Sicut enim una est fides, ita est unum baptisma, ut dicitur Ephes. IV. Sed Act. VIII. 12. dicitur, quod *in nomine Christi baptizabantur viri, & mulieres*. Ergo etiam nunc potest dari baptismus in nomine Christi.

2. Praeterea. Ambrosius dicit (Lib. I. de Spiritu S. cap. III. ante med.) *Si Christum dicas, & Patrem, a quo unctus est, & ipsum qui unctus est, Filium, & Spiritum sanctum, quo unctus est, designasti*. Sed in nomine Trinitatis potest fieri baptismus. Ergo & in nomine Christi.

3. Praeterea. Nicolaus I. Papa ad consulta Bulgarorum respondens dicit (cap. CIV. & hab. cap. *A quodam*, de consecrat. dist. IV.) *Qui in nomine sanctae Trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in Actibus Apostolorum legitur, baptizati sunt (unum quippe idemque est, ut sanctus ait Ambrosius) rebaptizari non debent*. Rebaptizarentur autem, si in hac forma baptizati sacramentum baptismi non reciperent. Ergo potest conferri baptismus in nomine Christi sub hac forma: *Ego te baptizo in nomine Christi*.

Sed contra est quod Pelagius Papa scribit Gaudentio Episcopo (ut hab. cap. *Si revera*, de consecrat. dist. IV.) *Si hi qui in locis dilectioni tuae vicinis commorari dicuntur, sed solummodo in nomine Domini baptizatos fuisse confitentur, sine cuiuscumque dubitationis ambiguo, eos ad fidem catholicam venientes in sanctae Trinitatis nomine baptizabis*. Didymus etiam dicit in Lib. II de Spiritu sancto (parum a princ. inter op. Hieron.) *Licet quis possit existere saxei, ut ita dicam, cordis, & penitus mentis alienae, qui ita baptizare conetur, ut unum de praedictis nominibus* (scilicet trium personarum) *praetermittat; tamen sine perfectione baptizabit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo si praetermittatur aliquid eorum quae Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret; nisi ex speciali dispensatione eius qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit, sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personae intelligitur alia (sicut in nomine Patris intelligitur Filius) aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tri-

tribus: quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita & forma sensibilis: unde non sufficit intellectus, vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, scilicet Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in columba.

Ad primum ergo dicendum, quod ex speciali Christi revelatione Apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Iudaeis, & Gentilibus, honorabile redderetur per hoc quod ad eius invocationem Spiritus sanctus dabatur in baptismo.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius assignat rationem, quare convenienter talis dispensatio fieri potuit in primitiva Ecclesia, quia scilicet in nomine Christi tota Trinitas intelligitur. Et ideo servabatur ad minus integritate intelligibili forma quam Christus tradidit in Evangelio.

Ad tertium dicendum, quod Nicolaus Papa dictum suum confirmat ex duobus praemissis. Et ideo eius responsio patet ex primis duabus solutionibus.

ARTICULUS VII. 370

Utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi.

IV. dist. III. art. 4. quaest. I.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod immersio in aqua sit de necessitate baptismi. Ut enim dicitur Ephes. IV. 5. *una fides, unum baptisma*: Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quod non possit esse baptismus sine immersione.

2. Praeterea. Apostolus dicit Rom. VI. 3. *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus: consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem*. Sed hoc fit per immersionem: dicit enim Chrysostomus super illud Ioan. III. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto &c.* (hom. XXIV. in Ioan. a med.) „Sicut in quodam sepulcro, in aqua submergentibus „nobis capita, vetus homo sepelitur, „& submersus deorsum occultatur; deinde novus rursus ascendit." Ergo videtur quod immersio sit de necessitate baptismi.

3. Praeterea. Si sine immersione totius corporis posset fieri baptismus, sequeretur quod pari ratione sufficeret quamlibet partem aqua perfundi. Sed hoc videtur inconveniens: quia originale peccatum, contra quod praecipue datur baptismus, non est in una tantum corporis parte. Ergo videtur quod requiratur immersio ad baptismum, & non sufficiat sola aspersio.

Sed contra est quod Hebr. X. 22. dicitur: *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, & abluti corpus aqua mundi*.

Respondeo dicendum, quod aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablutionis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis, vel effusionis. Et ideo quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus) potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis, vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech. XXXVI. 25. *Effundam super vos aquam mundam*: sicut beatus Laurentius legitur baptizasse: & hoc praecipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum, ut patet Act. II. & IV. ubi dicitur, quod crediderunt una die tria millia, & alia die quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae, vel propter debilitatem ministri, qui non potest sustentare baptizandum, vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est, quod immersio non est de necessitate baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritur ad baptismum corporalis ablutio per aquam: unde & baptismus lavacrum nominatur, secundum illud Ephes. V. 26. *Mundans eam lavacro aquae in verbo vitae*. Sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit baptismo. Et ideo talis diversitas non tollit unitatem baptismi.

Ad secundum dicendum, quod in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi: & ideo hic modus baptizandi est communior, & laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repraesenta-

tatur aliquo modo, licet non ita expresse: nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars eius aquæ supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum.

Ad tertium dicendum, quod principalis pars corporis, præcipue quantum ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus & interiores, & exteriores. Et ideo si totum corpus aqua non possit perfundi propter aquæ paucitatem, vel propter aliquam aliam causam, oportet caput perfundere, in quo manifestatur principium animalis vitæ. Et licet per membra quæ generationi deserviunt, peccatum originale traducatur; non tamen sunt membra illa potius aspergenda quam caput: quia per baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima a macula, & reatu peccati, quod incurrit. Et ideo debet præcipue lavari illa pars corporis in qua manifestantur opera animæ. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis: quia adhuc ille per quem originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahæ, cuius fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom. IV.

ARTICULUS VIII. 371

Utrum trina immersio sit de necessitate baptismi.

IV. dist. III. *art.* 4. *quæst.* 2. & 3. & *dist.* XXIII. *quæst.* I. *art.* I.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi. Dicit enim Augustinus in quodam sermone de Symbolo ad baptizatos (hom. II. ad neophytos, ut refertur in Decr. dist. IV. de consec. cap. *Postquam:*) *Recte tertio mersi estis, qui accepistis baptismum in nomine sanctæ Trinitatis: recte tertio mersi estis, qui accepistis baptismum in nomine Iesu Christi, qui etiam tertia die resurrexit a mortuis: illa enim tertio repetita immersio typum dominicæ exprimit sepulturæ, per quam Christo consepulti estis in baptismo.* Sed utrumque videtur ad necessitatem baptismi pertinere, scilicet & quod significetur in baptismo Trinitas personarum, & quod fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi.

2. Præterea. Sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi: scribit enim Pelagius Papa Gaudentio Episcopo (& hab. cap. *Multi sunt*, de consecrat. dist. IV.) *Evangelicum præceptum, ipso Domino Deo, & Salvatore nostro Iesu Christo tradente, nos admonet, in nomine Trinitatis trina immersione sanctum baptismum unicuique tribuere.* Ergo sicut baptizare in nomine Trinitatis est de necessitate baptismi; ita etiam baptizare trina immersione videtur esse de necessitate baptismi.

3. Præterea. Si trina immersio non sit de necessitate baptismi, ergo ad primam immersionem aliquis baptismi consequitur sacramentum. Si ergo addatur secunda, vel tertia, videtur quod secundo, vel tertio baptizetur: quod est inconveniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramentum baptismi; sed trina immersio videtur esse de necessitate ipsius.

Sed contra est quod Gregorius dicit scribens Leandro Episcopo (in Regist. Lib. I. epist. XLI. a med.) *Reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel ter, vel semel immergere: quoniam & in tribus immersionibus personarum Trinitas, & in una potest Divinitatis singularitas designari.*

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est (art. præc. ad I.) ad baptismum per se requiritur ablutio aquæ, quæ est de necessitate sacramenti, modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo, sicut ex prædicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scilicet & semel, & ter immergere: quia unica immersione significatur unitas mortis Christi, & unitas Deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturæ Christi, & etiam Trinitas personarum.

Sed diversis ex causis secundum ordinationem Ecclesiæ quandoque institutus est unus modus, quandoque alius. Quia enim a principio nascentis Ecclesiæ quidam de Trinitate male sentiebant, Christum purum hominem esse æstimantes, nec dici Filium Dei, & Deum nisi propter meritum eius, quod præcipue fuit in morte; ideo non baptizabant in nomine Trinitatis, sed in commemoratione mortis Christi, & una immersione: quod repro-

reprobatum fuit in primitiva Ecclesia. Unde in canonibus apostolicis (can. xlix. & hab. cap. lxxix. de consecrat. dist. iv.) *Si quis presbyter, aut Episcopus non trinam immersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari a quibusdam dicitur in morte Domini; deponatur: non enim nobis dixit Dominus, In morte mea baptizate, sed, In nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*. Postmodum vero inolevit quorumdam schismaticorum, & hæreticorum error homines rebaptizantium; sicut de Donatistis Augustinus narrat super Ioan. (tract. xi. a med.) & Lib. de hæresib. (hæresi lxix.) Et ideo in detestationem erroris eorum fuit statutum in Conc. Toletano IV. (can. vi. & hab. cap. lxxxv. de consecrat. dist. iv.) quod fieret una sola immersio: ubi sic legitur: *Propter vitandum schismatis scandalum, vel hæretici dogmatis usum, simplam teneamus baptismi immersionem*. Sed, cessante tali causa, communiter observatur in baptismo trina immersio. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiæ non observans; nihilominus tamen esset baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod Trinitas est sicut agens principale in baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundum formam, & non secundum materiam. Et ideo significatio Trinitatis fit in baptismo per verba formæ: nec est de necessitate, quod significetur Trinitas per usum materiæ; sed hoc fit ad maiorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unica immersione. Triduum autem sepulturæ non est de necessitate salutis nostræ: quia etiamsi uno die fuisset sepultus, vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem. Sed triduum illud ordinatur ad manifestandum veritatem mortis, ut supra dictum est (quæst. li. art. 4. & quæst. liii. art. 2.) Et ideo patet quod trina immersio nec ex parte Trinitatis, nec ex parte passionis Christi est de necessitate sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod Pelagius Papa intelligit, trinam immersionem esse de mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quod Christus præcepit baptizari *in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*. Non tamen est similis ratio de forma, & de usu materiæ, ut dictum est (in sol. præc.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (lxiv. art. 8.) intentio requiritur ab baptismum. Et ideo ex intentione ministri Ecclesiæ, qui intendit unum baptismum dare trina immersione, efficitur unum baptisma. Unde Hieronymus dicit super epistolam ad Ephes. (sup. illud cap. iv. *Unus Dominus* &c.) *Licet ter baptizetur, idest immergatur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur*. Si vero intenderet ad unamquamque immersionem unum baptisma dare, ad singulas immersiones repetens verba formæ, peccaret, quantum in se est, pluries baptizans.

ARTICULUS IX. 372

Utrum baptismus possit iterari.

IV. dist. vi. quæst. ii. art. i. quæst. i. & IV. cont. cap. lix. fin. & cap. lxx. & lxxi. & Ioan. iii. & Ephes. iv. lect. 2.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod baptismus possit iterari. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multo magis baptismus debet iterari: quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

2. Præterea. Ioannes Baptista præcipue fuit a Christo commendatus, cum de eo dictum sit Matth. xi. 11. *Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista*. Sed baptizati a Ioanne iterum baptizabantur, ut habetur Act. xix. ubi dicitur, quod Paulus baptizabat eos qui erant baptizati baptismo Ioannis. Ergo multo fortius illi qui sunt baptizati ab hæreticis, vel peccatoribus, sunt rebaptizandi.

3. Præterea. In Nicæno Conc. (can. xix.) statutum est, *si quis confugerit ad Ecclesiam catholicam de Paulianistis, & Cataphrygis, rebaptizari eos omnino debere*. Videtur autem esse eadem ratio de aliis hæreticis. Ergo baptizati ab hæreticis debent rebaptizari.

4. Præterea. Baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur, an sint baptizati. Ergo videtur quod debeant iterum baptizari.

5. Præterea. Eucharistia est perfectius sacramentum quam baptismus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) Sed sacramentum Eucharistiæ iteratur. Ergo videtur quod multo magis baptismus possit iterari.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV. 5. *Una fides, unum baptisma*.

Respondeo dicendum, quod baptismus iterari non potest.

Primo quidem quia baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitae, & incipit novam vitam agere: unde dicitur Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio. Unde Augustinus super illud Ioan. V. *Numquid potest homo in ventrem matris suae iterato introire, & renasci?* dicit (tract. XI. in Ioan. ante med.) „ Sic tu „ intellige nativitatem spiritus, quomo„ do intellexit Nicodemus nativitatem „ carnis: quomodo enim uterus non pot„ est repeti, sic nec baptismus. “

Secundo quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccato, & resurgimus in novitatem vitae. Christus autem semel tantum mortuus est. Et ideo baptismus iterari non debet. Propter quod Hebr. VI. 6. contra quosdam rebaptizari volentes dicitur: *Rursus crucifigentes sibimetipsis Filium Dei*: ubi Glossa (ord. sup. illud, *Renovari rursus*) dicit: „ Una Christi mors unum baptis„ ma consecravit. “

Tertio quia baptismus imprimit characterem, qui est indelebilis, & cum quadam consecratione datur. Unde sicut aliae consecrationes non iterantur in Ecclesia, ita nec baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit II. contra ep. Parmeniani (cap. XIII. a med.) quod *character militaris non repetitur*, & quod *non minus haeret sacramentum Christi quam corporalis haec nota; cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur*.

Quarto quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideo sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec baptismus iteratur: quia, ut dicitur Rom. V. 18. *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) Et ideo sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt; ita etiam non auferunt baptismum, ut necesse sit ipsum iterari: sed poenitentia superveniente tollitur peccatum, quod impediebat effectum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super illud Ioan. I. *Sed ego nesciebam eum* (tract. V. in Ioan. vers. fin.) „ Ecce, post Ioannem bapti„ zatum est, post homicidam non est ba„ ptizatum: quia Ioannes dedit baptis„ mum suum, homicida dedit baptis„ mum Christi: quod sacramentum tam „ sanctum est, ut nec homicida ministran„ te polluatur. “

Ad tertium dicendum, quod Pauliani, & Cataphrygae non baptizabant in nomine Trinitatis. Unde Gregorius dicit scribens Quirino Episcopo (in Regist. Lib. IX. epist. LXI. parum a princ.) *Hi haeretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiani, & Cataphrygae* (qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis) *quia & illi Christum Deum non credunt*, existimantes ipsum scilicet esse purum hominem, & *isti*, scilicet Cataphrygae, *Spiritum sanctum perverso sensu esse quemdam pravum hominem, Montanum scilicet credunt: tales cum ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur: quia baptisma non fuit, quod in errore positi in sanctae Trinitatis nomine minime perceperunt*. Sed, sicut in regulis eccl. (sc. in Lib. de ecclesiasticis dogm. cap. LII.) dicitur, *si qui apud illos haereticos baptizati sunt qui in sanctae Trinitatis confessione baptizabant, & veniunt ad catholicam fidem, recipiantur ut baptizati*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Decret. Alexandri III. (quae hab. cap. *De quibus* II. de baptism. & eius effect.) *De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur, his verbis praemissis: Si baptizatus es, ego non te baptizo; sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo &c. non enim videtur iterari quod nescitur esse factum*.

Ad quintum dicendum, quod utrumque sacramentum, scilicet baptismi, & Eucharistiae, est repraesentativum dominicae mortis, & passionis, aliter tamen, & aliter: nam in baptismo commemoratur mors Christi, inquantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur; sed in sacramento Eucharistiae commemoratur mors Christi, inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis, quasi paschale convivium, secundum illud I. Corinth. V. 7. *Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur*. Et quia homo semel nascitur,

nas-

multoties autem cibatur; semel tantum datur baptismus; multoties autem Eucharistia.

ARTICULUS X. 373

Utrum ritus quo Ecclesia in baptizando utitur, sit conveniens.

IV. dist. II. quæst. I. art. 3. ad 7. & dist. VI. quæst. II. art. I. quæst. 3.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens ritus quo Ecclesia utitur in baptizando. Ut enim dicit Chrysostomus (hab. in fragment. Chromatii in Biblioth. PP. & cap. X. de Consecrat. dist. IV.) *numquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent*. Hoc autem factum fuit in baptismo Christi, qui celebratur in festo Epiphaniæ. Ergo magis deberet celebrari solemnis baptismus in festo Epiphaniæ quam in vigilia Paschæ, & in vigilia Pentecostes.

2. Præterea. Ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materiarum usus. Sed ad baptismum pertinet ablutio aquæ. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur, bis inungitur oleo sancto, primum in pectore, deinde inter scapulas, & tertio chrismate in vertice.

3. Præterea. (a) *In Christo Iesu non est masculus, & femina, Barbarus, & Scytha:* (Coloss. III. II.) & eadem ratione nec aliquæ aliæ huiusmodi differentiæ. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter igitur baptizatis traditur candida vestis.

4. Præterea. Sine huiusmodi observantiis potest baptismus celebrari. Hæc igitur quæ dicta sunt, videntur esse superflua, & ita inconvenienter ab Ecclesia instituta esse in ritu baptismi.

Sed contra est quod Ecclesia regitur Spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

Respondeo dicendum, quod in sacramento baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, & aliquid est quod ad quamdam solemnitatem sacramenti pertinet.

De necessitate quidem sacramenti est forma, quæ designat principalem causam sacramenti; & minister, qui est causa instrumentalis; & usus materiæ, scilicet ablutio in aqua, quæ designat principalem sacramenti effectum.

Cetera vero omnia quæ in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quamdam solemnitatem sacramenti. Quæ quidem adhibentur in sacramento propter tria. Primo quidem ad excitandam devotionem fidelium, & reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aqua absque solemnitate, de facili ab aliquibus æstimaretur quasi quædam communis ablutio. Secundo ad fidelium instructionem. Simplices enim, qui litteris non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas, & aliqua huiusmodi: & per hunc modum per ea quæ in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quærendum de his quæ per huiusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo quia præter principalem sacramenti effectum, oportet quædam alia scire circa baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repræsentarentur. Tertio quia per orationes, & benedictiones, & alia huiusmodi cohibetur vis dæmonis ab impedimento sacramentalis effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in Epiphania baptizatus est baptismo Ioannis, ut supra dictum est (quæst. XXXIX. art. 2.) quo quidem baptismo non baptizantur fideles, sed potius baptismo Christi: qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundum illud Rom. VI. 3. *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*: & ex Spiritu sancto, secundum illud Ioannis III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto &c.* Et ideo solemnis baptismus agitur in Ecclesia & in vigilia Paschæ, quando fit commemoratio dominicæ sepulturæ, & resurrectionis eiusdem (propter quod & Dominus post resurrectionem præceptum de baptismo discipulis dedit, ut habetur Matth. ult.) & in vigilia Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas Spiritus sancti: unde & Apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo Spiritum sanctum receperant, tria millia hominum baptizasse.

Ad secundum dicendum, quod usus aquæ adhibetur in baptismo, quasi pertinens ad substantiam sacramenti; sed usus

(a) *Vulgata*: Ubi non est Gentilis, & Iudæus, circumcisio, & præputium, Barbarus, & Scytha.

usus olei, vel chrismatis adhibetur ad quamdam solemnitatem. Nam primo baptizandus inungitur oleo sancto & in pectore, & in scapulis, *quasi athleta Dei*, ut Ambrosius dicit in Lib. I. de sacramentis (cap. II. in princ.) sicut pugiles inungi consueverunt. Unde, sicut Innocentius III. dicit in quadam Decr. de sacra unctione (cap. *Cum venisset*,) *baptizandus in pectore inungitur, ut per Spiritus sancti donum errorem abiiciat, & ignorantiam, & fidem rectam suscipiat: quia iustus ex fide vivit. Inter scapulas autem inungitur, ut per Spiritus sancti gratiam excutiat negligentiam, & torporem, & bonam operationem exerceat: quia fides sine operibus mortua est; ut per fidei sacramentum fit munditia cogitationum in pectore, & per operis exercitium fortitudo laborum in scapulis*. Post baptismum vero, ut Rabanus dicit (Lib. institut. cleric. cap. XXVIII. cir. med.) *statim signatur in cerebro a Presbytero cum sacro chrismate, sequente simul & oratione, ut Christianus regni particeps fiat, & a Christo Christianus possit vocari*: vel, sicut Ambrosius dicit (Lib. III. de sacram. cap. I. a princ.) *unguentum super caput effunditur, quia sapientis sensus in capite eius*; (quod sequitur hab. Innocent. III. loc. cit.) *ut scilicet sit paratus omni petenti de fide reddere rationem*.

Ad tertium dicendum, quod vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosæ resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur, & ad significandam puritatem vitæ, quam debent post baptismum observare, secundum illud Rom. VI. 4. *In novitate vitæ ambulemus*.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad bene esse sacramenti, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS XI. 374

Utrum convenienter describantur tria baptismata.

IV. dist. IV. quæst. III. art. 3. & quæst. VI. art. 4. & Ioan. III. lect. I. fin. & Heb. VI. lect. 3. fin.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter describantur tria baptismata, scilicet aquæ, sanguinis, & flaminis, sive Spiritus sancti. Quia Apostolus dicit Ephes. IV. 5. *Una fides, unum baptisma*. Sed non est nisi una fides. Ergo non debent poni tria baptismata.

2. Præterea. Baptismus est quoddam sacramentum, ut ex supradictis patet (quæst. LXV. art. I.) Sed solus baptismus aquæ est sacramentum. Ergo non debent poni alia duo baptismata.

3. Præterea. Damascenus in IV. Lib. (orth. Fid. cap. X. a med.) determinat plura alia genera baptismatum. Non ergo debent poni solum tria baptismata.

Sed contra est quod super illud Hebr. VI. *Baptismatum doctrinæ*, dicit Glossa (ordin.) „ Pluraliter dicit, quia est „ baptismus aquæ, pœnitentiæ, & sanguinis. "

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hui. quæst. & quæst. LXII. art. 5.) baptismus aquæ efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum, & ulterius sicut a prima causa a Spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa; causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu.

Et ideo præter baptismum aquæ potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo. Unde dicitur Apocalyp. VII. 14. *Hi sunt qui venerunt ex magna tribulatione, & laverunt stolas suas, & dealbaverunt eas in sanguine agni*. Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum baptismi, non solum sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis, inquantum scilicet alicuius cor per Spiritum sanctum movetur ad credendum, & diligendum Deum, & pœnitendum de peccatis: unde etiam dicitur baptismus pœnitentiæ. Et de hoc dici-

dicitur Isa. IV. 4. *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, & sanguinem Hierusalem laverit de medio eius in spiritu iudicii, & spiritu ardoris.*

Sic igitur utrumque aliorum baptismatum nominatur baptismus, inquantum supplet vicem baptismi aquae. Unde dicit Augustinus in IV. Lib. de unico baptismo parvulorum (cont. Donatist. cap. XXII. in princ.) *Baptismi vicem aliquando implere passionem, de latrone illo, cui non baptizato dictum est, Hodie mecum eris in paradiso, beatus Cyprianus non leve documentum assumit: quod etiam atque etiam considerans, invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem, conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.*

Ad primum ergo dicendum, quod alia duo baptismata includuntur in baptismo aquae, qui efficaciam habet & ex passione Christi, & ex Spiritu sancto. Et ideo per hoc non tollitur unitas baptismatis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lx. art. 1. & 2.) sacramentum habet rationem signi; alia vero duo conveniunt cum baptismo aquae non quidem quantum ad rationem signi, sed quantum ad effectum baptismatis: & ideo non sunt sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod Damascenus ponit quaedam baptismata figuralia; sicut diluvium, quod fuit signum nostri baptismi, quantum ad salvationem fidelium in Ecclesia, sicut (a) *tunc paucae animae salvae factae sunt in arca*, ut dicitur I. Petr. III. 20. Ponit etiam transitum maris rubri, qui significat nostrum baptisma, quantum ad liberationem a servitute peccati: unde & Apostolus dicit I. Corinth. x. 2. quod *omnes baptizati sunt in nube, & in mari*. Ponit etiam ablutiones diversas, quae fiebant in veteri lege, praefigurantes nostrum baptisma, quantum ad purgationem peccatorum. Ponit etiam baptismum Ioannis, qui fuit praeparatorius ad nostrum baptisma.

ARTICULUS XII. 375

Utrum baptismus sanguinis sit potissimus inter alia baptismata.

IV. dist. IV. quaest. III. art. 3. quaest. 4. & Heb. VI. lect. 3. fin.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria praedicta baptismata. Baptismus enim aquae imprimit characterem: quod quidem baptismus sanguinis non facit. Ergo baptismus sanguinis non est potior quam baptismus aquae.

2. Praeterea. Baptismus sanguinis non valet sine baptismo flaminis, qui est per caritatem: dicitur enim I. ad Corinth. XIII. 3. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero; nihil mihi prodest*. Sed baptismus flaminis valet sine baptismo sanguinis, non enim soli Martyres salvantur. Ergo baptismus sanguinis non est potissimus.

3. Praeterea. Sicut baptismus aquae habet efficaciam a passione Christi, cui secundum praedicta (art. praec.) respondet baptismus sanguinis; ita passio Christi efficaciam habet a Spiritu sancto, secundum illud Hebr. IX. 14. *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum obtulit semetipsum pro nobis, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis &c.* Ergo baptismus flaminis potior est quam baptismus sanguinis. Non ergo baptismus sanguinis est potissimus.

Sed contra est quod Augustinus ad Fortunatum loquens de comparatione baptismatum dicit: (Gennadius in Lib. de eccles. dogmatib. cap. LXXIV.) *Baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, Martyr coram persecutore: ille post confessionem aspergitur aqua, hic sanguine: ille per impositionem manus Pontificis recipit Spiritum sanctum, hic templum efficitur Spiritus sancti.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) effusio sanguinis pro Christo, & operatio interior Spiritus sancti dicuntur baptismata, inquantum efficiunt effectum baptismi aquae. Baptismus autem aquae efficaciam habet a passione Christi, & a Spiritu sancto, ut dictum est (art. praec.) Quae quidem duae causae operantur in quolibet horum trium baptismatum; excellentissime ta-

(a) *Vulgata*: in qua pauci, idest octo animae &c.

men in baptismo sanguinis: nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquæ per quamdam figuralem repræsentationem; in baptismo autem flaminis, vel pœnitentiæ per quamdam affectionem; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis.

Similiter etiam virtus Spiritus sancti operatur in baptismo aquæ per quamdam virtutem latentem; in baptismo autem pœnitentiæ per cordis commotionem; sed in baptismo sanguinis (a) per potissimum dilectionis, & affectionis fervorem, secundum illud Ioan. xv. 13. *Maiorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum, quod character est res, & sacramentum. Non autem dicimus, quod baptismus sanguinis præeminentiam habeat secundum rationem sacramenti, sed quantum ad sacramenti effectum.

Ad secundum dicendum, quod effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine caritate. Ex quo patet quod baptismus sanguinis includit baptismum flaminis, & non e converso: unde ex hoc ipso probatur perfectior.

Ad tertium dicendum, quod baptismus sanguinis præeminentiam habet, non solum ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte Spiritus sancti, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO LXVII.

De ministris, per quos traditur baptismi sacramentum,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ministris, per quos traditur sacramentum baptismi: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum ad diaconum pertineat baptizare.

Secundo, utrum pertineat ab presbyterum, vel solum ad Episcopum.

Tertio, utrum laicus possit sacramentum baptismi conferre.

Quarto, utrum hoc possit facere mulier.

Quinto, utrum non baptizatus possit baptizare.

Sexto, utrum plures possint simul baptizare unum & eumdem.

Septimo, utrum necesse sit aliquem esse qui baptizatum de sacro fonte recipiat.

Octavo, utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad eius instructionem.

ARTICULUS I. 376

Utrum ad officium diaconi pertineat baptizare.

IV. dist. v. quæst. II. art. I. quæst. I. & dist. VII. quæst. III. art. I. quæst. I. cor & dist. XIII. quæst. II. art. 3. quæst. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ad officium diaconi pertineat baptizare. Simul enim iniungitur a Domino officium prædicandi Evangelium, & baptizandi, secundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos &c.* Sed ad officium diaconi pertinet evangelizare. Ergo videtur quod etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

2. Præterea. Secundum Dionysium v. cap. eccles. Hierarc. (aliquant. a princ.) purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio a peccatis maxime fit per baptismum, secundum illud Ephes. v. 26. *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ.* Ergo videtur quod baptizare pertineat ad diaconum.

3. Præterea. De B. Laurentio legitur, quod cum ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quod ad diaconos pertineat baptizare.

Sed contra est quod Gelasius I. Papa dixit (epist. IX. cap. VII.) & habetur in Decret. XCIII. dist. (cap. XIII.) *Diaconos propriam constituimus observare mensuram*: & infra: *Absque Episcopo, vel presbytero baptizare non audeant, nisi prædictis ordinibus fortasse longius constitutis, necessitas extrema compellat.*

Respondeo dicendum, quod sicut cælestium ordinum proprietates, & eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut Dionysius dicit VII. cap. cælest. Hierarc. (in princ.) ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem.

Dicuntur autem diaconi, quasi ministri: quia videlicet ad diaconos non perti-

(a) *Ita cum mss. Garcia & posteriores editi. Al.* per potissimum dilectionis, secundum illud &c.

tinet aliquod sacramentum principaliter, & quasi ex proprio officio præbere, sed adhibere ministerium aliis maioribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconum non pertinet, quasi ex proprio officio, tradere sacramentum baptismi, sed in collatione huius sacramenti, & aliorum assistere, & ministrare maioribus. Unde Isidorus dicit (in epist. ad Laudefred.) *Ad diaconum pertinet assistere, & ministrare sacerdotibus in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena, & calice.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad diaconum pertinet recitare Evangelium in Ecclesia, & prædicare ipsum per modum catechizantis: unde & Dionysius dicit (cap. v. eccles. Hierarch. cir. med. & cap. III.) quod diaconi habent officium super immundos; inter quos ponit catechumenos. Sed docere, idest exponere Evangelium, pertinet proprie ad Episcopum, cuius actus est perficere, secundum Dionysium v. cap. eccles. Hierar. (ante med.) Perficere autem idem est quod docere. Unde non sequitur quod ad diaconos pertineat officium baptizandi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Dionysius dicit in II. eccles. Hierarch. (parum a princ.) baptismus non solum habet purgativam, sed etiam illuminativam virtutem: & ideo excedit officium diaconi, ad quem pertinet solum purgare, scilicet vel repellendo immundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

Ad tertium dicendum, quod quia baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconis, necessitate urgente, in absentia maiorum baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii supra inducta (in arg. *Sed contr.*) Et hoc modo B. Laurentius diaconus existens baptizavit.

ARTICULUS II. 377

Utrum baptizare pertineat ad officium presbyterorum.

IV. dist. v. quæst. II. art. I. quæst. 2. & dist. VII. quæst. I. art. I. quæst. 3. cor. & dist. XVII. quæst. III. art. 3. quæst 2. corp. & dist. XXIV. quæst. II. art. I. ad I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum Episcoporum. Quia, sicut dictum est (quæst. præc. art. 5. arg. I. & art. præc. arg. I.) sub eodem præcepto iniungitur Matth. ult. officium docendi, & baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium Episcopi, ut patet per Dionysium v. & VI. eccles. Hier. Ergo & baptizare pertinet tantum ad officium Episcopi.

2. Præterea. Per baptismum annumeratur aliquis populo christiano: quod quidem videtur ad officium solius Principis pertinere. Sed principatum in Ecclesia tenent Episcopi; qui, ut dicitur in Glossa (ord. Bedæ sup. illud, *Designavit Dominus*) Luc. x. tenent locum Apostolorum, de quibus dicitur in Psal. XLIV. 17. *Constitues eos principes super omnem terram.* Ergo videtur quod baptizare pertineat solum ad officium Episcopi.

3. Præterea. Isidorus dicit (loc. cit. art. præc.) quod *ad Episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris, & confectio chrismatis: ipse ordines ecclesiasticos distribuit, & sacras virgines benedicit.* Sed his omnibus maius est sacramentum baptismi. Ergo videtur quod multo magis ad officium solius Episcopi pertineat baptizare.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. II. de offic. (cap. XXIV. ad fi.) *Constat, baptisma solis sacerdotibus esse traditum.*

Respondeo dicendum, quod sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est (quæst. LXIII. art. 2. & 6. & quæst. LXV. art. 3.) Illud autem est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, secundum illud Apostoli I. Cor. x. 17. *Unus panis, & unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane, & de uno calice participamus.*

Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticæ unitatis: unde & accipit ius ad mensam Domini accedendi.

Et

Et ideo sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam (ad quod principaliter sacerdotium ordinatur;) ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare: eiusdem enim videtur esse operari totum, & partem in toto disponere.

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque officium, scilicet docendi, & baptizandi, Dominus Apostolis iniunxit; quorum vicem gerunt Episcopi; aliter tamen, & aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus, ut ipsi per se illud exercerent, tamquam principalissimum: unde & ipsi Apostoli dixerunt Act. VI. 2. *Non est aequum nos relinquere verbum Dei, & ministrare mensis*. Officium autem baptizandi commisit Apostolis, ut per alios exercendum. Unde & Apostolus dicit I. Cor. 1. 17. *Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare*: & hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum, & sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis (quaest. LXIV. art. 5. 6. & 9.) in cuius etiam signum nec ipse Dominus baptizavit, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV. Nec tamen per hoc excluditur quin Episcopi possint baptizare: quia quod potest potestas inferior, potest & superior: unde & Apostolus ibidem dicit, se quosdam baptizasse.

Ad secundum dicendum, quod in qualibet republica ea quae sunt minora, pertinent ad minores, maiora vero maioribus reservantur, secundum illud Exodi XVIII. 22. *Quicquid maius fuerit, referant ad te; & ipsi tantummodo minora iudicent*. Et ideo ad minores civitatis principes pertinet disponere de infimo populo; ad summos autem principes pertinet disponere ea quae pertinent ad maiores civitatis. Per baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiae, idest ad presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa Lucae X. (cit. in arg.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LXV. art. 3. in corp. & ad 4.) sacramentum baptismi est potissimum necessitate; sed quantum ad perfectionem, sunt quaedam alia potiora, quae Episcopis reservantur.

ARTICULUS III. 372

Utrum laicus possit baptizare.

2. 2. quaest. c. art. 2. ad 1. & IV. dist. v. quaest. 11. art. 2. quaest. 1. & 3. & dist. VI. quaest. 1. art. 3. quaest. 2. & 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod laicus baptizare non possit. Baptizare enim, sicut dictum est (art. praec.) proprie pertinet ad ordinem sacerdotalem. Sed ea quae sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quod laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

2. Praeterea. Maius est baptizare quam alia sacramentalia baptismi perficere; sicut catechizare, & exorcizare, & aquam baptismalem benedicere. Sed haec non possunt fieri a laicis, sed solum a sacerdotibus. Ergo videtur quod multo minus laici possint baptizare.

3. Praeterea. Sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita & poenitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo neque potest baptizare.

Sed contra est quod Gelasius I. Papa (epist. IX. cap. VII.) & Isidor. (Lib. II. de offic. cap. XXIV. ad fi.) dicunt, quod *baptizare, necessitate imminente, laicis christianis plerumque conceditur*.

Respondeo dicendum, quod ad misericordiam eius qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat.

Inter omnia autem sacramenta maximae necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem: quia pueris aliter omnino subveniri non potest; & adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi & quantum ad culpam, & quantum ad poenam.

Et ideo ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut & materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quae a quolibet de facili haberi potest, & minister baptismi etiam sit quicumque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundum quamdam convenientiam, & solemnitatem; non autem hoc est de ne-

necessitate sacramenti: unde etiamsi extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem; tamen sacramentum baptismi confert: nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

Ad secundum dicendum, quod illa sacramentalia baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem baptismi. Et ideo fieri non debent, nec possunt a laico, sed solum a sacerdote, cuius est solemniter baptizare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxv. art. 3. & 4.) pœnitentia non est tantæ necessitatis sicut baptismus: potest enim per contritionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis, quæ non liberat a tota pœna, nec etiam pueris adhibetur. Et ideo non est simile de baptismo, cuius effectus per nihil aliud suppleri potest.

ARTICULUS IV. 379

Utrum mulier possit baptizare.

Sup. art. 3. & locis ibidem inductis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non possit baptizare. Legitur enim in Carthaginensi Concilio (IV. can. xcix. & c.) quod *mulier quamvis docta, & sancta, viros in conventu docere, vel aliquos baptizare non præsumat*. Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud I. Cor. xiv. 35. *Turpe est mulieri in Ecclesia loqui*. Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo mulieri liceat baptizare.

2. Præterea. Baptizare pertinet ad officium prælationis: unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi baptismus. Sed hoc non potest competere mulieri, secundum illud I. Timoth. ii. 12. *Docere mulieri non permitto, nec dominari in virum, sed esse in silentio*. Ergo mulier baptizare non potest.

3. Præterea. In spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit super illud Ioan. iii. *Numquid homo potest in ventrem matris suæ iterato introire, & renasci?* (tract. xi. in Ioan. ante med.) ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

Sed contra est quod Urbanus Papa dicit, & habetur in Decr. xxx. quæst. iii. (cap. iv.) *Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut baptismus sit, si instante necessitate femina puerum in nomine sanctæ Trinitatis baptizaverit.*

Respondeo dicendum, quod Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Ioan. i. 33. *Super quem videris Spiritum descendentem, & manentem, hic est qui baptizat*. Dicitur autem Coloss. iii. (æquivalenter) quod in Christo non est masculus, & femina. Et ideo sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi; ita etiam & femina.

Quia tamen *caput mulieris est vir, & caput viri est Christus*, ut dicitur I. Corinth. xi. non debet mulier baptizare, si adsit copia viri; sicut nec laicus præsente clerico, nec clericus præsente sacerdote; qui tamen potest baptizare præsente Episcopo, eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina, vel monitione aliquem instruere; ita non permittitur ei publice, & solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

Ad secundum dicendum, quod quando baptismus solemniter, & ordinarie celebratur, debet aliquis sacramentum baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice eius. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

Ad tertium dicendum, quod in generatione carnali masculus, & femina operantur secundum virtutem propriæ naturæ: & ideo femina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantum. Sed in generatione spirituali neuter operatur in virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi: & ideo eodem modo potest vir, & mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier etiam extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus, sicut & de laico dictum est (art. præc.) peccaret tamen ipsa baptizans, & alii qui ad hoc cooperarentur, vel baptismum ab ea suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo.

AR-

ARTICULUS V. 380

Utrum non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre.

Sup. art. 3. & locis ibidem notatis.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ille qui non est baptizatus, non possit sacramentum baptismi conferre. Nullus enim dat quod non habet. Sed non baptizatus non habet sacramentum baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

2. Praeterea. Sacramentum baptismi confert aliquis, inquantum est minister Ecclesiae. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad Ecclesiam, scilicet nec re, nec sacramento. Ergo non potest sacramentum baptismi conferre.

3. Praeterea. Maius est sacramentum conferre quam suscipere. Sed non baptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multo minus potest aliquod sacramentum conferre.

Sed contra est quod Isidorus dicit: (hab. cap. *Si quis per ignorantiam*, 1. quaest. 1.) *Romanus Pontifex non hominem iudicat qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit qui baptizat.* Sed ille qui est baptizatus, non dicitur paganus. Ergo etiam non baptizatus potest conferre sacramentum baptismi.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim II. contra epistolam Parmeniani (cap. XIII. a med.) *Haec quidem alia quaestio est, utrum & ab his qui numquam fuerunt Christiani, possit baptismus dari: nec aliquid temere inde affirmandum est, sine auctoritate tanti Concilii, quantum tantae rei sufficit.*

Postmodum vero per Ecclesiam determinatum est quod non baptizati, sive sint Iudaei, sive Pagani, possunt sacramentum baptismi conferre, dummodo in forma Ecclesiae baptizent. Unde Nicolaus I. Papa respondet de consecr. dist. IV. cap. XXIV. ad consulta Bulgar. (cap. CIV.) *A quodam Iudaeo, nescitis utrum Christiano, an Pagano, multos in patria vestra asseritis baptizatos; & quid inde sit agendum, consulitis. Hi profecto, si in nomine sanctae Trinitatis baptizati sunt, rebaptizari non debent; si autem forma Ecclesiae non fuerit observata, sacramentum baptismi non confertur.* Et sic intelligendum est quod Gregorius III. scribit Bonifacio Episcopo (epist. 1. can. 1. & hab. cap. III. de consecrat. dist. 4.) *Quos a paganis baptizatos esse asseruisti*, scilicet Ecclesiae forma non servata, *ut denuo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus.*

Et huius ratio est, quia sicut ex parte materiae, quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quaecumque aqua; ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam non baptizatus in articulo necessitatis baptizare potest; ut si duo non baptizati se invicem baptizent, dum prius unus baptizaret alium, & postea baptizaretur ab eodem, & consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si vero extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans, & baptizatus; & per hoc impediretur baptismi effectus, licet non tolleretur ipsum sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo baptizans adhibet tantummodo ministerium exterius; sed Christus est qui interius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideo non baptizati possunt baptizare: quia, ut Nicolaus Papa dicit, baptismus *non est illorum*, scilicet baptizantium, *sed eius*, scilicet Christi (Hoc hab. expres. Augustinus Lib. III. cont. Crescon. cap. VI. in fin.)

Ad secundum dicendum, quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re, vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione, & similitudine actus, inquantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, & formam Ecclesiae servat in baptizando; & sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

Ad tertium dicendum, quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis, sicut baptismus: & ideo magis conceditur quod non baptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

ARTICULUS VI. 381

Utrum plures possint simul unum baptizare.

IV. dist. III. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 1. *&* II. *dist.* VI. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 1. *ad* 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod plures possint simul unum baptizare. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur: unde videtur quod quicquid potest facere unus, possint facere multi, & non e converso; sicut multi trahunt navem, quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo & plures possunt simul unum baptizare.

2. Præterea. Difficilius est quod unum agens agat in plura, quam quod plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo multo magis plures possunt simul unum baptizare.

3. Præterea. Baptismus est sacramentum maximæ necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures simul unum baptizent; puta si aliquis parvulus esset in articulo mortis, & adessent duo, quorum alter esset mutus, & alter manibus, & brachiis careret: tunc enim oporteret quod mutilatus verba proferret, & mutus actum baptismi exerceret. Ergo videtur quod plures possint simul unum baptizare.

Sed contra est quod unius agentis est una actio. Si ergo plures unum baptizarent, videtur sequi quod essent plures baptismi: quod est contra id quod dicitur Ephes. IV. 5. *Una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod sacramentum baptismi præcipue habet virtutem ex forma, quam Apostolus nominat *verbum vitæ* Ephes. V. Et ideo considerare oportet, si plures simul unum baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent: *Nos te baptizamus in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*: non conferretur sacramentum baptismi, eo quod non servaretur forma Ecclesiæ, quæ sic habet: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*. Sed dicunt quidam, quod hoc excluditur per formam baptizandi, qua utitur Ecclesia Græcorum: possent enim dicere: *Baptizetur servus Christi* N. *in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti &c.* sub qua forma Græci baptismum suscipiunt: quæ tamen forma multo magis dissimilis est formæ qua nos utimur, quamsi dicatur: *Nos te baptizamus*. Sed considerandum est, quod ex tali forma, *Nos te baptizamus*, exprimitur talis intentio quod plures conveniant ad unum baptismum conferendum: quod quidem videtur esse contra rationem ministerii: homo enim non baptizat, nisi ut minister Christi, & vicem eius gerens: unde sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum, qui Christum repræsentet. Propter quod signanter Apostolus dicit Ephes. IV. 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptisma*. Et ideo contraria intentio videtur excludere baptismi sacramentum.

Si vero uterque diceret, *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*, uterque exprimeret suam intentionem, quasi ipse singulariter baptismum conferret: quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur: & tunc manifestum est quod ille qui prius verba proferret, daret baptismi sacramentum; alius vero, quantumcumque (*a*) ius baptizandi haberet, nihil faceret; & si verba pronuntiare præsumeret, esset puniendus tamquam rebaptizator. Si autem omnino simul ambo verba proferrent, & hominem immergerent, aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi, & non de iteratione baptismi: quia uterque intenderet non baptizatum baptizare; & uterque, quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud, & aliud sacramentum; sed Christus, qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa locum habet in his quæ agunt propria virtute. Sed homines non baptizant propria virtute, sed virtute Christi, qui cum sit unus, per unum ministrum perficit suum opus.

Ad secundum dicendum, quod in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hac forma, *Ego vos baptizo*; puta si immineret ruina, aut gladius, aut aliquid huiusmodi, quod omnino moram non pateretur, ut sigillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma Ecclesiæ: quia plurale non est nisi singulare geminatum: præsertim cum pluraliter dicatur Matth. ult. *Baptizantes eos &c.* Nec est simile

de

(*a*) *Ita cum plurimis mss. editi passim. Al.* intentionem baptizandi.

de baptizante, & baptizato: quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus; sed multi per baptismum efficiuntur unum in Christo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXVI. art. 3. & 5.) integritas baptismi consistit in forma verborum, & in usu materiæ. Et ideo neque ille qui tantum verba profert, baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo si unus verba proferat, & alius immergat, nulla forma verborum poterit esse conveniens: neque enim poterit dici, *Ego te baptizo*, cum ipse non immergat, & per consequens non baptizet: neque etiam poterit dici, *Nos te baptizamus*, cum neuter baptizet: si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat, & alius aliam, non erit propria locutio, *Nos scripsimus librum istum*, sed synecdochica, inquantum totum ponitur pro parte.

ARTICULUS VII. 382

Utrum in baptismo requiratur aliquis qui baptizatum levet de sacro fonte.

Inf. art. 8. ad 1.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod in baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte levet. Baptismus enim noster per baptismum Christi consecratur, & ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus; sed, sicut dicitur Matth. III. 16. *baptizatus Iesus confestim ascendit de aqua*. Ergo videtur quod nec in aliorum baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

2. Præterea. Baptismus est spiritualis regeneratio, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) Sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, & principium passivum, quod est mater. Igitur cum in baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua baptismi, ut Augustinus dicit in quodam sermone Epiphaniæ (1. Dom. infr. octav.) videtur quod non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

3. Præterea. In sacramentis Ecclesiæ nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur quod adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt, & de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quod non requiratur aliquis, præcipue in baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

Sed contra est quod Dionysius dicit II. cap. eccl. Hier. (ante med.) quod *sacerdotes assumentes baptizatum, tradunt eum ad educationem susceptori, & duci*.

Respondeo dicendum, quod spiritualis regeneratio, quæ fit per baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali: unde dicitur I. Petri II. 2. *Sicut modo geniti infantes, rationabile, sine dolo, lac concupiscite*. In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice, & pædagogo. Unde & in spirituali generatione baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis, & pædagogi, informando, & instruendo eum, quasi novitium in fide, de his quæ pertinent ad fidem, & vitam christianam; ad quod prælati Ecclesiæ vacare non possunt circa communem curam populi occupati: parvuli enim, & novitii indigent speciali cura præter communem: & ideo requiritur quod aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte, quasi in suam instructionem, & tutelam.

Et hoc est quod Dionysius dicit ult. cap. eccles. Hierarch. (versus fi.) *Divinis nostris ducibus*, idest Apostolis, *ad mentem venit, & visum est suscipere infantes secundum istum sanctum modum, quod naturales pueri parentes traderent puerum cuidam docto in divinis pædagogo, & reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre, & salvationis sanctæ susceptore*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non est baptizatus, ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret: & ideo post baptismum non indiguit pædagogo, tamquam parvulus.

Ad secundum dicendum, quod in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater, & mater; sed ad facilem partum, & educationem pueri convenientem requiritur obstetrix, & nutrix, & pædagogus: quorum vicem implet in baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti; sed unus solus potest in aqua baptizare, necessitate imminente.

Ad tertium dicendum, quod baptizatus non suscipitur a patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecillitatem spiritualem, ut dictum est (in corp. art.

A R-

ARTICULUS VIII. 326

Utrum ille qui aliquem levat de sacro fonte, teneatur ad eius instructionem.

Inf. quaest. lxxi. *art.* 1. *ad* 3. & *IV. dist* vi. *quaest.* ii. *art.* 2. *quaest.* 3. *cor.* & *ad* 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad eius instructionem. Quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi, sed simplices admittuntur levare aliquem de sacro fonte. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad eius instructionem.

2. Praeterea. Filius magis potest a patre instrui quam ab alio extraneo: nam filius habet a patre esse, & nutrimentum, & disciplinam, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. xii. cir. med.) Si ergo ille qui suscipit baptizatum, teneretur eum instruere, magis esset conveniens quod pater carnalis filium suum de fonte susciperet, quam aliquis alius; quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in Decret. xxx. quaest. i. (cap. *Pervenit*, & cap. *Dictum est*.)

3. Praeterea. Plures magis possunt instruere quam unus solus. Si ergo ille qui suscipit aliquem baptizatum, teneretur eum instruere, magis deberent plures suscipere quam unus solus: cuius contrarium habetur ex decreto Leonis Papae (quod hab. cap. ci. de consecrat. dist. iv.) *Non plures*, inquit, *ad suscipiendum de baptismo infantem, quam unus, accedant, sive vir, sive mulier*.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone paschali (vii. in Dom. in albis) *Vos ante omnia tam viros, quam mulieres, qui filios in baptismate suscepistis, moneo, ut vos cognoscatis fideiussores apud Deum extitisse pro illis quos visi estis de sacro fonte suscipere.*

Respondeo dicendum, quod unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accepit. Dictum est autem (art. praec.) quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium paedagogi: & ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore, & loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur.

Sed ubi nutriuntur inter catholicos Christianos, satis possunt ab hac cura excusari, praesumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundum suum modum saluti spiritualium filiorum curam impendere.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit (cap. vii. eccles. Hierar. vers. fi.) qui baptizatum de sacro fonte susciperet: sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quod pueri nutriuntur inter catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium: quia ea quae pertinent ad christianam vitam, & fidem, publice omnibus nota sunt. Attamen ille qui non est baptizatus, non potest suscipere baptizatum, ut est declaratum in Concilio Moguntino: (hab. cap. *In baptismate*, de consecrat. dist. iv.) licet non baptizatus possit baptizare: quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est (art. praec. ad 2.)

Ad secundum dicendum, quod sicut est alia generatio spiritualis a carnali; ita etiam debet esse alia disciplina, secundum illud Hebr. xii. 9. *Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, & reverebamur eos: non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, & vivemus?* Et ideo alius debet esse pater spiritualis a patre carnali, nisi necessitas contrarium exigat.

Ad tertium dicendum, quod confusio esset disciplinae, nisi esset unus principalis instructor: & ideo in baptismo unus debet esse principalis susceptor; alii tamen possunt admitti quasi coadiutores.

QUAESTIO LXVIII.

De suscipientibus baptismum,

in duodecim articulos divisa.

DEinde considerandum est de suscipientibus baptismum: & circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo, utrum omnes teneantur ad suscipiendum baptismum.

Secundo, utrum aliquis possit salvari sine baptismo.

Tertio utrum baptismus sit differendus.

Quarto, utrum peccatores sint baptizandi.

Quinto, utrum peccatoribus baptizatis

zatis sint imponenda opera satisfactoria.

Sexto, utrum requiratur confessio peccatorum.

Septimo, utrum requiratur intentio ex parte baptizati.

Octavo, utrum requiratur fides.

Nono, utrum pueri sint baptizandi.

Decimo, utrum pueri Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus.

Undecimo, utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes.

Duodecimo, utrum furiosi, & amentes sint baptizandi.

ARTICULUS I. 384

Utrum omnes teneantur ad susceptionem baptismi.

Inf. quaest. lxx. *art.* 2. *ad* 3. *&* IV. *dist.* IV. *quaest.* III. *art.* 3. *quaest.* 2. *eo. & ad* 3. *& dist.* VI. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* I. *cor. &* IV. *cont. cap.* lxxi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod non teneantur omnes ad susceptionem baptismi. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine baptismo. Ergo & post Christi adventum.

2. Praeterea. Baptismus maxime videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cum non habeat originale peccatum, non videtur quod possit illud transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

3. Praeterea. Baptismus datur ad hoc quod aliquis per gratiam a peccato mundetur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero sine baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum baptismum.

Sed contra est quod dicitur Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*: & Lib. de eccl. dogmatibus (cap. lxxiv.) dicitur: *Baptizatis tantum iter salutis esse credimus.*

Respondeo dicendum, quod ad illud homines tenentur sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est autem quod nullus potest salutem consequi nisi per Christum. Unde & Apostolus dicit Rom. V. 18. *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae.*

Ad hoc autem datur baptismus ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo, factus membrum ipsius: unde dicitur Galat. III. 27. *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Unde manifestum est quod omnes ad baptismum tenentur, & sine eo non potest esse salus hominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod numquam homines potuerunt salvari etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi: quia, ut dicitur Act. IV. 12. *non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Sed ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus; cuius fidei signaculum erat circumcisio, ut Apostolus dicit Rom. IV. ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide, ut Gregorius dicit (Lib. IV. Moral. cap. III. a princ.) cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui patres profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes. III. 17. *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Sed alio signo manifestatur fides rei iam praesentis, quam demonstraretur, quando erat futura; sicut etiam aliis verbis significatur praesens, praeteritum, & futurum. Et ideo licet ipsum sacramentum baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem; fides tamen, cuius baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. lxxxi. art. 3. ad 2.) illi qui baptizantur, renovantur per baptismum secundum spiritum; corpus tamen remanet subiectum vetustati peccati, secundum illud Rom. VIII. 10. *Corpus quidem mortuum est propter peccatum; spiritus vero vivit propter iustificationem.* Unde & Augustinus probat in Lib. VI. contra Iulianum (cap. XVII. cir. med.) quod *non baptizatur in homine quicquid in eo est.* Manifestum est autem quod homo non generat generatione carnali secundum spiritum, sed secundum carnem. Et ideo filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur: unde indigent baptizari.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali; non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc si aliqui nunc

san-

sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

ARTICULUS II. 385

Utrum sine baptismo aliquis possit salvari.

3. 2. *quaest.* CXIII. *art.* 3. *ad* 1. *& IV. dist.* IV. *quaest.* III. *art.* 3. *quaest.* 2. *cor. & ad* 3. *& IV. cont. cap.* LXXII. *& quol.* I. *art.* 4. *& Ioan.* VI. *lec.* 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod sine baptismo nullus possit salvari. Dicit enim Dominus Ioan. III. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant. Ergo nullus potest salvari sine baptismo, quo aliquis regeneratur ex aqua, & Spiritu sancto.

2. Praeterea. In Lib. de ecclesiast. dogmatibus (cap. LXXIV.) dicitur: *Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam aeternam habere credimus, excepto martyrio, ubi totum sacramentum baptismi completur*. Sed si aliquis sine baptismo posset salvari, maxime hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit salvari.

3. Praeterea. Sicut supra dictum est (quaest. LXV. art. 3. & 4.) sacramentum baptismi est de necessitate salutis. Necessarium autem est, sine quo non potest aliquid esse, ut dicitur V. Metaph. (tex. 6.) Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit consequi salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Leviticum (quaest. XLVIII.) *invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse, & profuisse sine visibilibus sacramentis; visibilem vero sanctificationem, quae fit sacramento visibili, sine invisibili posse adesse, sed non posse prodesse*. Cum igitur sacramentum baptismi pertineat ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quod sine sacramento baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

Respondeo dicendum, quod sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse. Uno modo & re, & voto: quod contingit illis qui nec baptizantur, nec baptizari volunt: quod manifeste ad contemptum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt: quia nec sacramentaliter, nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus.

Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto; sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte, antequam baptismum suscipiat: & talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit (in Lib. de obitu Valentin. aliquant. a med.) de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit: *Quem regeneraturus eram, amisi; verumtamen ille gratiam, quam poposcit, non amisit*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur I. Reg. XVI. 7. *Homo videt ea quae parent; Dominus autem intuetur cor*. Ille autem qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua, & Spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore; sicut & Apostolus dicit Rom. II. 29. quod *circumcisio cordis est in spiritu, non in littera, cuius laus non ex hominibus, sed ex Deo est*.

Ad secundum dicendum, quod nullus pervenit ad vitam aeternam, nisi absolutus ab omni culpa, & reatu poenae: quae quidem universalis absolutio fit in perceptione baptismi, & in martyrio: propter quod dicitur, quod in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa, & poena. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi, quia aliter in bonis operibus non moreretur, quae non possunt esse sine fide per dilectionem operante, talis decedens non statim pervenit ad vitam aeternam, sed patietur poenam pro peccatis praeteritis; ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur I. ad Cor. III. 5.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur sacramentum baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse homini salus, nisi saltem in voluntate habeatur, quae apud Deum reputatur pro facto.

ARTICULUS III. 386

Utrum baptismus sit differendus.

IV. dist. IV. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* 2. *& dist.* XVII. *quæst.* III. *art* I. *quæst.* 4. *co. & mal. quæst.* IV. *art.* I.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod baptismus sit differendus. Dicit enim Leo Papa (epist. IV. cap. V.) *Duo tempora*, Pascha, & Pentecoste, *ad baptizandum a Romano Pontifice legitime præfixa sunt. Unde dilectionem vestram monemus ut nullos alios dies huius observationi misceatis.* Videtur ergo quod oporteat non statim aliquem baptizari, sed usque ad prædicta tempora baptismum differri.

2. Præterea. In Concilio Agathensi (can. XXXIV. & hab. cap. XCIII. de consecrat. dist. IV.) legitur: *Iudæi, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad leges catholicas venire voluerint, octo menses inter catechumenos Ecclesiæ limen introeant; & si pura fide venire noscantur, tunc demum baptismi gratiam mereantur.* Non ergo statim sunt homines baptizandi; sed usque ad certum tempus est differendum baptisma.

3. Præterea. Sicut dicitur Isaiæ XXVII. 9. *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Sed magis videtur auferri peccatum, vel etiam diminui, si baptismus diu differatur. Primo quidem quia peccantes post baptismum gravius peccant, secundum illud Heb. x. 29. *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* scilicet per baptismum. Secundo quia baptismus tollit peccata præterita, non autem futura: unde quanto magis baptismus differtur, tanto plura peccata tollit. Videtur ergo quod baptismus debeat diu differri.

Sed contra est quod dicitur Eccli. v. 8. *Non tardes converti ad Dominum, & ne differas de die in diem.* Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per baptismum. Non ergo debet baptismus differri de die in diem.

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est, utrum sint baptizandi pueri, vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma: primo quidem quia non expectatur in eis maior instructio, aut etiam plenior conversio; secundo propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi.

Adultis vero subveniri potest per solum baptismi desiderium, ut supra dictum est (art. præc.) Et ideo adultis, non statim cum convertuntur, est sacramentum baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus. Primo quidem propter cautelam Ecclesiæ, ne decipiatur, sacramentum hoc accedentibus conferens, secundum illud I. Ioan. IV. I. *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint:* quæ quidem probatio sumitur de accedentibus ad baptismum, quando per aliquod spatium eorum fides, & mores examinantur. Secundo hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur: quia aliquo temporis spatio indigent, ad hoc quod plene instruantur de fide, & exercitentur in his quæ pertinent ad vitam christianam. Tertio hoc est necessarium ad quamdam reverentiam sacramenti, dum in solemnitatibus præcipuis, scilicet Paschæ, & Pentecostes, homines ad baptismum admittuntur; & ita devotius sacramentum suscipiunt.

Hæc tamen dilatio est prætermittenda duplici ratione. Primo quidem quando illi qui sunt baptizandi, apparent perfecte instructi in fide, & ad baptismum idonei; sicut Philippus statim baptizavit Eunuchum, ut habetur Act. VIII. & Petrus Cornelium, & eos qui cum eo erant, ut habetur Act. x. Secundo propter infirmitatem, aut aliquod periculum mortis. Unde Leo Papa dicit (ubi supra cap. VI. cir. princ.) *Hi qui necessitate mortis, ægritudinis, obsidionis, persecutionis, & naufragii urgentur, omni tempore debent baptizari.*

Si tamen aliquis morte præveniatur, articulo necessitatis sacramentum excludente, dum expectat tempus ab Ecclesia institutum, salvatur, licet per ignem, ut supra dictum est (art. præc.) Peccat autem, si ultra tempus institutum ab Ecclesia differat accipere baptismum, nisi ex causa necessaria, & licentia prælatorum Ecclesiæ. Sed tamen & hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quæ supplet vicem baptismi, ut supra dictum est (in corp. & art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod illud mandatum Leonis Papæ de observandis duobus temporibus in baptismo, intelligen-

gendum est de adultis; excepto tamen periculo mortis, quod semper in pueris est timendum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod illud de Iudæis est institutum ad Ecclesiæ cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plene conversi; & tamen, ut ibidem subditur, *si infra tempus præscriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus per gratiam, quam confert, non solum removet peccata præterita, sed etiam impedit peccata futura, ne fiant. Hoc autem præcipue desiderandum est ut homines non peccent, secundario autem ut levius peccent, vel etiam ut eorum peccata mundentur, secundum illud I. Ioan. II. 1. *Filioli mei, hæc scribo vobis, ut non peccetis. Sed & si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem Iesum Christum iustum; & ipse est propitiatio pro peccatis nostris.*

ARTICULUS IV. 387

Utrum peccatores sint baptizandi.

Infr. art. 8. ad 4.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccatores sint baptizandi. Dicitur enim Zachar. XIII. 1. *In die illa erit fons patens domui David, & habitantibus Hierusalem, in ablutionem peccatoris, & menstruatæ*: quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

2. Præterea. Dominus dicit Matth. IX. 12. *Non opus est valentibus medicus, sed male habentibus*. Male autem habentes sunt peccatores. Cum igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit baptismus, videtur quod peccatoribus sit sacramentum baptismi exhibendum.

3. Præterea. Nullum subsidium debet peccatoribus subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso charactere baptismali spiritualiter adiuvantur, cum sit quædam dispositio ad gratiam. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit peccatoribus exhibendum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (tract. LXXII. in Ioan. implic. a med. sed expresse serm. XV. de verb. Apost. cap. XI. cir. med.) *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Sed peccator, cum habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo, immo magis contrarium operatur. Ergo frustra adhiberetur sibi baptismus ad iustificationem non disposito. (a)

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici peccator dupliciter. Uno modo propter maculam, & reatum præteritum: & sic peccatoribus est sacramentum baptismi conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum, ut per ipsum peccatorum sordes mundentur, secundum illud Ephes. V. 26. *Mundans eam*, scilicet Ecclesiam, *lavacro aquæ in verbo vitæ*.

Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi, & proposito persistendi in peccato: & sic peccatoribus non est sacramentum baptismi conferendum. Primo quidem quia per baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud Gal. III. 27. *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Quamdiu autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest esse Christo coniunctus, secundum illud II. Corin. VI. 14. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate?* Unde & Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia, (hom. ult. inter l. cap. II. a princ.) quod *nullus suæ voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitæ pœniteat*. Secundo quia in operibus Christi, & Ecclesiæ nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus: quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertio quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum, cui res significata non respondet. Ex hoc au-

(a) *Hoc tantum argumentum* Sed contra *habent veteres edit. & codd. an. 1478. & 1535. penes Theoletos, desumptum ex IV. Sent. dist. IV. quæst. III. art. 2. levi tantum differentia in minori propositione, legitur enim ibi* in contrarium; *& in conclusione*: Ergo in baptismo non iustificatur. *Et hoc tamen huic loco additum optime arguit Garcia ex antiquioribus mss. libris, qui nullum habent. Editio Romana, & posteriores, alia uno contextu, alia ad marginem addunt aliud sequens.* Sed contra est quod Augustinus ad Bonifacium dicit (hab. in Lib. I. de peccator. merit. & remis. cap. XXVI. a med. vide infra quæst. LXXIII. art. 3. ad 1.) In baptismo aliquis membrum Christi efficitur. Sed nullus peccator persistens in voluntate peccandi potest fieri membrum Christi; quod est incorporari Christo, Ergo huiusmodi peccator non est baptizandus: quia frustra baptizaretur.

tem quod aliquis lavandum se præbet per baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem; quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quod talibus sacramentum baptismi non est conferendum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi a peccato.

Ad secundum dicendum, quod spiritualis medicus, scilicet Christus, operatur dupliciter: uno modo interius per seipsum; & sic præparat voluntatem hominis, ut bonum velit, & malum odiat: alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta; & sic operatur perficiendo exterius id quod est inchoatum. Et ideo sacramentum baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet; sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo, nisi in eo aliquis motus vitalis naturæ appareat.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum, sed sola fides formata, quæ per dilectionem operatur, ut Augustinus dicit in Lib. de fide & operibus (cap. XVI.) Unde nec sacramentum baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quæ fidei formam excludit. Non est autem per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quamdiu in eo apparet voluntas peccandi: quia *Deus neminem ad virtutem compellit*, sicut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXX. in princ.)

ARTICULUS V. 388

Utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria.

Sup. quæst. XLIX. *art.* 3. *ad* 2. *& inf. art.* 6. *cap. & II. dist.* VI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *corp. & III. dist.* XIX. *ar.* 3. *quæst.* 2. *ad* I. *& IV. dist.* VI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *co. & IV. cont. cap.* LVIII. *& Rom.* XI. *lect.* 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda. Hoc enim ad iustitiam Dei pertinere videtur ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundum illud Eccle. ult. 14. *Cuncta quæ fiunt, adducet Deus in iudicium*. Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in pœnam præteritorum peccatorum. Ergo videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

2. Præterea. Per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad iustitiam, & subtrahuntur eis occasiones peccandi: nam satisfacere est peccatorum causas excidere, & peccatis aditum non indulgere. Sed hoc maxime est necessarium nuper baptizatis. Ergo videtur quod baptizatis sint opera satisfactoria iniungenda.

3. Præterea. Non minus debitum est ut homo Deo satisfaciat quam proximo. Sed nuper baptizatis iniungendum est ut satisfaciant proximis, si eos læserint. Ergo est etiam eis iniungendum ut Deo satisfaciant per opera pœnitentiæ.

Sed contra est quod Ambrosius (alius Auctor) super illud Rom. XI. *Sine pœnitentia sunt dona, & vocatio Dei*, dicit: „ Gratia Dei in baptismo non requirit „ gemitum, neque planctum vel etiam „ opus aliquod, sed solam fidem, & o- „ mnia gratis condonat. "

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. VI. 3. *quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus*: *consepulti enim sumus ei per baptismum in mortem*, ita scilicet quod homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi.

Manifestum est autem ex supradictis (quæst. XLVIII. & XLIX.) quod mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, *non solum nostris, sed etiam totius mundi*, ut dicitur I. Ioan. II. 2. Et ideo ei qui baptizatur, pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio iniungenda: hoc enim esset iniuriam facere passioni, & morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de baptismo parvulorum (seu de peccat. merit. & remiss. cap. XXVI. a med.) ad hoc baptismus valet *ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius*. Unde ipsa pœna Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizatorum; sicut & pœna unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isa. LIII. 4. dicitur: *Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portavit*.

Ad

Ad secundum dicendum, quod nuper baptizati exercitandi sunt ad iustitiam, non per opera pœnalia, sed per opera facilia, *ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora*, ut Glossa (ord. implic.) dicit super illud Psal. cxxx. *Sicut ablactatus est super matre sua*. Unde & Dominus discipulos suos de novo conversos a ieiunio excusavit, ut patet Matth. IX. Et hoc est quod dicitur I. Petr. II. 2. *Sicut modo geniti infantes, lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*.

Ad tertium dicendum, quod restituere male ablata proximis, & satisfacere eis de iniuriis illatis, est cessare a peccando: quia hoc ipsum quod est detinere aliena, & proximum læsum non placare, est peccatum. Et ideo peccatoribus baptizatis iniungendum est quod satisfaciant proximis, sicut & quod desistant a peccato; non est autem eis iniungendum quod pro peccatis præteritis aliquam pœnam patiantur.

ARTICULUS VI. 389

Utrum peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri.

III. dist. XIX. *art.* 3. *quæst.* 1. *ad* 1. *& IV. cont. cap.* XVIII. *& Rom.* XI. *lect.* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. Dicitur enim Matth. III. 6. quod *baptizabantur multi a Ioanne in Iordane, confitentes peccata sua*. Sed baptismus Christi est perfectior quam baptismus Ioannis. Ergo videtur quod multo magis illi qui sunt baptizandi baptismo Christi, debeant sua peccata confiteri.

2. Præterea. Proverb. XXVIII. 13. dicitur: *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, & reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

3. Præterea. Pœnitentia requiritur ante baptismum, secundum illud Act. II. 38. *Agite pœnitentiam, & baptizetur unusquisque vestrum*. Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo videtur quod confessio peccatorum requiratur ante baptismum.

Sed contra est quod confessio peccatorum debet esse cum fletu: dicit enim Augustinus in Libro de pœnitentia (alius Auctor de vera & falsa pœnit. cap. XIV. parum a princ.) *Omnis ista varietas confitenda est, & deflenda*: Sed, sicut Ambrosius dicit (alius Auctor sup. illud Rom. XI. *Sine pœnitentia sunt dona*,) „ gratia Dei in baptismo non requirit „ gemitum, neque planctum. “ Ergo a baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatorum confessio. Una quidem interior, quæ fit Deo: & talis confessio peccatorum requiritur ante baptismum, ut scilicet homo sua peccata recogitans de eis doleat: *non enim potest inchoare novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ*, ut dicit Augustinus in Lib. de pœnitentia (hom. ult. inter l. cap. II. a princ.)

Alia vero est confessio peccatorum exterior, quæ fit sacerdoti: & talis confessio non requiritur ante baptismum. Primo quidem quia talis confessio, cum respiciat personam ministri, pertinet ad pœnitentiæ sacramentum, quod non requiritur ante baptismum, quia est ianua omnium sacramentorum. Secundo quia confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis, & liget ad opera satisfactoria; quæ baptizatis non sunt imponenda, ut supra dictum est (art. præc.) nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves Ecclesiæ, quibus omnia remittuntur per baptismum. Tertio quia ipsa particularis confessio homini facta, est pœnosa propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior pœna imponitur. Et ideo a baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum; sed sufficit generalis, quam faciunt, cum secundum ritum Ecclesiæ abrenuntiant Satanæ, & omnibus pompis eius. Et hoc modo dicit quædam Glossa (ord. sup. illud, *Et baptizabantur ab eo*) Matth. III. quod „ in baptismo Ioannis exemplum „ dabatur baptizandis confitendi pecca„ ta, & promittendi meliora. “ Si qui tamen baptizandi ex devotione sua peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda, non ad hoc quod eis satisfactio imponeretur, sed ad hoc quod contra peccata consueta eis spiritualis informatio vitæ traderetur.

Ad primum ergo dicendum, quod in ba-

baptiſmo Ioannis non remittebantur peccata, ſed erat baptiſmus pœnitentiæ. Et ideo convenienter accedentes ad illud baptiſma confitebantur peccata, ut ſecundum qualitatem peccatorum eis pœnitentia determinaretur. Sed baptiſmus Chriſti eſt ſine exteriori pœnitentia, ut Ambroſius dicit (loc. ſup. cit.) Unde non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod baptizatis ſufficit confeſſio interior Deo facta, & etiam exterior generalis, ad hoc quod dirigantur, & miſericordiam conſequantur; nec requiritur confeſſio ſpecialis exterior, ſicut dictum eſt (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod confeſſio eſt pars pœnitentiæ ſacramentalis; quæ non requiritur ante baptiſmum, ut dictum eſt (in corp. art.) ſed requiritur interioris pœnitentiæ virtus.

ARTICULUS VII. 390

Utrum ex parte baptizati requiratur intentio ſuſcipiendi ſacramentum baptiſmi.

Infr. quæſt. lxix. *art.* 9. *& IV. diſt.* vi. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 3. *& diſt.* xxvii. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 4. *corp.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio ſuſcipiendi ſacramentum baptiſmi. Baptizatus enim ſe habet ſicut patiens in ſacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, ſed ex parte agentis. Ergo videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio ſuſcipiendi baptiſmum.

2. Præterea. Si prætermittatur id quod requiritur ab baptiſmum, homo eſt denuo baptizandus; ſicut cum prætermittitur invocatio Trinitatis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxvi. art. 6.) Sed ex hoc non videtur aliquis eſſe denuo baptizandus, quod intentionem non habeat ſuſcipiendi baptiſmum; alioquin cum de intentione baptizati non conſtet, quilibet poſſet petere ſe denuo baptizari propter intentionis defectum. Non videtur ergo quod intentio requiratur ex parte baptizati ut ſuſcipiat ſacramentum.

3. Præterea. Baptiſmus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur ſine intentione naſcentis. Ergo baptiſmus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

Sed contra eſt quod ſecundum ritum Eccleſiæ baptizandi profitentur ſe petere ab Eccleſia baptiſmum; per quod profitentur ſuam intentionem de ſuſceptione ſacramenti.

Reſpondeo dicendum, quod per baptiſmum aliquis moritur veteri vitæ peccati, & incipit quamdam vitæ novitatem, ſecundum illud Rom. vi. 4. *Conſepulti ſumus Chriſto per baptiſmum in mortem, ut quomodo Chriſtus ſurrexit a mortuis per gloriam Patris, ita & nos in novitate vitæ ambulemus.*

Et ideo, ſicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitæ, requiritur ſecundum Auguſtinum (hom. ult. inter l. cap. 11. a princ.) in habente uſum liberi arbitrii voluntas, qua eum veteris vitæ pœniteat; ita requiritur voluntas, qua intendat vitæ novitatem; cuius principium eſt ipſa ſuſceptio ſacramenti. Et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, ſive intentio ſuſcipiendi ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod in iuſtificatione, quæ fit per baptiſmum, non eſt paſſio coacta, ſed voluntaria; & ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi in adulto deeſſet intentio ſuſcipiendi ſacramentum, eſſet rebaptizandus; ſi tamen hoc non conſtaret, eſſet dicendum: *Si non es baptizatus, ego te baptizo.*

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus ordinatur non ſolum contra originale peccatum, ſed etiam contra actualia, quæ per voluntatem, & intentionem cauſantur.

ARTICULUS VIII. 391

Utrum fides requiratur ex parte baptizati.

IV. diſt. vi. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 1. *& quæſt.* ii. *art.* 2. *quæſt.* 3. *cor. & diſt.* ix. *art.* 2. *quæſt.* 2. *ad* 2.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod fides requiratur ex parte baptizati. Sacramentum enim baptiſmi a Chriſto eſt inſtitutum. Sed Chriſtus formam baptiſmi tradens fidem baptiſmo præmittit, dicens Marci ult. 16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſalvus erit.* Ergo videtur quod niſi ſit fides, non poſſit eſſe ſacramentum baptiſmi.

2. Præterea. Nihil fruſtra in ſacramentis

tis Ecclesiæ agitur. Sed secundum ritum Ecclesiæ ille qui accedit ad baptismum, de fide interrogatur, cum dicitur: *Credis in Deum Patrem? &c.* Ergo videtur quod fides ad baptismum requiratur.

3. Præterea. Ad baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse sine recta fide, cum baptismus sit rectæ fidei sacramentum: per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit in Libro I. de baptismo parvulor. (seu de peccat. merit. & remiss. cap. XXVI. a med.) Hoc autem non potest esse sine recta fide, secundum illud Ephes. III. 17. *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Ergo videtur quod ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum baptismi.

4. Præterea. Infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secunda parte habitum est (2. 2. quæst. x. art. 3.) Sed permanentes in peccato non sunt baptizandi. Ergo etiam nec permanentes in infidelitate.

Sed contra est quod Gregorius scribens Quirino Episcopo (in Regist. Lib. IX. epist. LXI. a princ.) dicit: *Ab antiqua patrum institutione didicimus ut qui apud hæresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei ad sinum matris Ecclesiæ revocentur*. Hoc autem non esset, si recta fides esset de necessitate baptismi. Non ergo recta fides ex necessitate requiritur ad susceptionem baptismi.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (quæst. LXIII. art. 6. & quæst. LXVI. art. 9.) duo efficiuntur in anima per baptismum, scilicet character, & gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum. Uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quæ est ultimus effectus sacramenti: & hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum: quia, sicut dicitur Rom. III. 22. *iustitia Dei est per fidem Iesu Christi*.

Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad baptismum, sine quo character baptismatis imprimi non potest: & sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera quæ sunt de necessitate sacramenti: non enim sacramentum perficitur per iustitiam hominis dantis, vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de baptismo, secundum quod perducit homines ad salutem per gratiam iustificantem; quod quidem sine recta fide esse non potest; & ideo signanter dicit: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia intendit homines baptizare, ut emundentur a peccato, secundum illud Isa. XXVII. 9. *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum*. Et ideo quantum est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum: & propter hoc interrogat accedentes ad baptismum, an credant. Si tamen sine recta fide aliquis baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem. Unde Augustinus dicit (Lib. IV. de baptism. cont. Donatist. in princ.) *Ecclesia paradiso comparata indicat nobis, posse quidem baptismum eius homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem percipere, vel tenere*.

Ad tertium dicendum, quod etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem circa sacramentum baptismi; & ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit, & sicut Ecclesia tradit.

Ad quartum dicendum, quod sicut sacramentum baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere; ita etiam nec ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum, si ei conferatur, licet non ad salutem.

ARTICULUS IX. 392

Utrum pueri sint baptizandi.

IV. dist. IV. quæst. III. art. I. quæst. I. & mal. quæst. IV. art. I. co. princ. & quol. IV. art. 10. cor. & quol. IX. art. 22. cor.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non sint baptizandi. In eo enim qui baptizatur, requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut su-

pra dictum est (art. 7. hu. quæst.) Huiusmodi autem intentionem non possunt pueri habere, cum non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quod non possint suscipere sacramentum baptismi.

2. Præterea. Baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est (quæst. lxv. art. 1.) Sed pueri non habent fidem, quæ consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. xxvi. aliquant. a princ. & Lib. de prædest. Sanctor. cap. v. in fin.) Nec etiam potest dici, quod salventur in fide parentum: quia quandoque parentes sunt infideles; & sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quod pueri non possint baptizari.

3. Præterea. I. Petr. iii. 21. dicitur, quod *homines salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiæ bonæ interrogatio in Deum*. Sed pueri neque conscientiam habent bonam, vel malam, cum non habeant usum rationis; neque etiam convenienter ipsi interrogantur, cum non intelligant. Non ergo pueri debent baptizari.

Sed contra est quod Dionysius dicit ultimo cap. eccl. Hierarch. (vers. fin.) *Divini nostri duces*, scilicet Apostoli, *probaverunt infantes recipi ad baptismum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. v. 17. *si unius delicto mors regnavit per unum*, scilicet per Adam, *multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum*. Pueri autem ex peccato Adæ peccatum originale contrahunt: quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subiecti, quæ per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut Apostolus ibidem dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita æterna. Ipse autem Dominus dicit Ioan. iii. 5. quod *nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unde necessarium fuit pueros baptizari, ut sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo.

Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his quæ sunt christianæ vitæ, firmius in ea perseverent, secundum illud Prov. xxii. 6. *Adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea*. Et hanc rationem assignat Dionysius ult. cap. eccles. Hierarch. (vers. fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur; ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiæ constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiæ salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit in Libro I. de peccatorum meritis & remissione (cap. xxv. cir. fi.) *Mater Ecclesia maternum os parvulis præbet, ut sacris mysteriis imbuantur: quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem*. (Et cap. xix. cir. fin.) *Si autem propterea recte fideles vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non pœnitentes habeantur, cum per eorumdem verba gestantium, diabolo, & huic sæculo abrenuntiare monstrentur?* Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriæ intentionis, cum ipsi quandoque contranitantur, & plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus scribens Bonifacio (Lib. I. cont. duas epist. Pelag. cap. xxii.) dicit, *in Ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis, quæ in baptismo remittuntur, peccata traxerunt*. Nec impeditur eorum salus, si parentes sint infideles: quia, sicut Augustinus dicit eidem Bonifacio scribens (epist. xcviii. al. xxiii. cir. med.) *offeruntur parvuli ad percipiendam spiritualem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis & ab ipsis, si ipsi boni fideles sunt) quam ab universa societate sanctorum, atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur, quorum caritate ad communionem sancti Spiritus adiunguntur*. Infidelitas autem propriorum parentum, etiamsi eos post baptismum dæmoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet: quia, ut Augustinus ibidem (cir. princ.) dicit, *puer semel generatus per aliorum carnalem voluptatem, cum semel regeneratus fuerit per aliorum spiritualem voluntatem, deinceps non potest vinculo alienæ iniquitatis obstringi, cui nulla sua voluntate consentit*. (Secundum illud Ezech. xviii. 4. *Sicut anima patris, mea*

est, ita etiam anima filii: anima quae peccaverit, ipsa morietur.) Sed ideo ex Adam traxit, quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens. Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem Spiritus sancti, qui unit Ecclesiam, & bona unius alteri communicat.

Ad tertium dicendum, quod sicut puer, cum baptizatur], non per seipsum, sed per alios credit; ita non per seipsum, sed per alios interrogatur; & interrogati confitentur fidem Ecclesiae in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu per gratiam iustificantem.

ARTICULUS X. 393

Utrum pueri Iudaeorum, vel aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

2. 2. quaest. x. art. 12. & quol. 11. art. 7. & 11. cor.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod pueri Iudaeorum, vel aliorum infidelium sint baptizandi etiam invitis parentibus. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae quam contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiamsi parentes per malitiam contraniterentur. Ergo multo magis est subveniendum pueris infidelium filiis per baptismum contra periculum mortis aeternae, etiam invitis parentibus.

2. Praeterea. Filii servorum sunt servi, & in potestate dominorum. Sed Iudaei sunt servi Regum, & Principum, & quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni iniuria possunt Principes filios Iudaeorum, vel aliorum servorum infidelium facere baptizari.

3. Praeterea. Quilibet homo est magis Dei, a quo habet animam; quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo iniustum, si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, & Deo per baptismum consecrentur.

Sed contra est quod in Decret. dist. xlv. (cap. v.) ex Concil. Toletano (IV. can. lvii.) sic dicitur: *De Iudaeis praecipit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre: non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iustitiae.*

Respondeo dicendum, quod pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, iam quantum ad ea quae sunt iuris divini, vel naturalis, incipiunt suae potestatis esse: & ideo propria voluntate, invitis parentibus, possunt baptismum suscipere, sicut & matrimonium contrahere. Et ideo tales licite moneri possunt, & induci ad suscipiendum baptismum.

Si vero nondum habent usum liberi arbitrii, secundum ius naturale sunt sub cura parentum, quamdiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam de pueris antiquorum dicitur, quod salvabantur in fide parentum. Et ideo contra iustitiam naturalem esset, si tales pueri invitis parentibus baptizarentur; sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare: quia de facili ad infidelitatem redirent propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc Ecclesiae consuetudo quod filii infidelium, invitis parentibus, baptizentur.

Ad primum ergo dicendum, quod a morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis; puta si aliquis a suo iudice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturae, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Ad secundum dicendum, quod Iudaei sunt servi Principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis, vel divini.

Ad tertium dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet: & secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

AR-

ARTICULUS XI. 394

Utrum pueri in maternis uteris positi sint baptizandi.

IV. dist. VI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. & *dist.* XXIII. *quæst.* II. *art.* 8. *quæst.* I. *ad* I. & 2.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod pueri in maternis uteris existentes possint baptizari. Efficacius enim est donum Christi ad salutem quam peccatum Adæ ad damnationem, ut Apostolus dicit Rom. v. Sed pueri in maternis uteris damnantur propter peccatum Adæ. Ergo multo magis salvari possunt per donum Christi: quod quidem fit per baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

2. Præterea. Puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed baptizata matre, baptizatur quidquid est eius intra ipsam existens. Ergo videtur quod, baptizata matre, baptizetur puer in utero eius existens.

3. Præterea. Mors æterna peior est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum est eligendum. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur, & puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer æternaliter damnaretur, absque baptismo decedens.

4. Præterea. Contingit quandoque quod aliqua pars pueri prius egreditur, sicut legitur Gen. XXXVIII. 27. quod *pariente Thamar, in ipsa effusione infantium unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens, Iste egredietur prior; illo vero manum retrahente, egressus est alter*. Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quod illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epist. ad Dardanum (CCLXXXVII. al. LVII. inter med. & fin.) *Nemo renascitur, nisi primo nascatur*. Sed baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari, priusquam ex utero nascatur.

Respondeo dicendum, quod de necessitate baptismi est quod corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum baptismus sit quædam ablutio, ut supra dictum est (quæst. LXVI. art. I.) Corpus autem infantis, antequam nascatur ex utero, non potest aliquo modo ablui aqua: nisi forte dicatur, quod ablutio baptismalis, qua corpus matris lavatur, ad filium in ventre existentem perveniat. Sed hoc esse non potest: tum quia anima pueri, ad cuius sanctificationem ordinatur baptismus, distincta est ab anima matris: tum quia corpus pueri animati iam est formatum, & per consequens a corpore matris distinctum: & ideo baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero matris existentem. Unde Augustinus dicit contra Iulianum (Lib. VI. cap. XIV. inter med. & fin.) *Si ad matris corpus id quod in ea concipitur, pertinet, ita ut eius pars imputetur; non baptizaretur infans, cuius mater baptizata est aliquo mortis urgente periculo, cum eum gestaret in utero. Nunc vero cum ipse etiam*, scilicet infans, *baptizetur, non utique ad maternum corpus, cum esset in utero, pertinebat*.

Et ita relinquitur quod nullo modo infantes in maternis uteris existentes baptizari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri in maternis uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant: unde non possunt subiici actioni humanæ, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem; possunt tamen subiici operationi Dei, apud quem vivunt, ut quodam privilegio gratiæ sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

Ad secundum dicendum, quod membrum interius matris est aliquid eius per continuationem, & unionem naturalem partis ad totum; puer autem in utero matris existens est aliquid eius per quamdam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod *non sunt facienda mala, ut veniant bona*, ut dicitur Rom. III. 8. Et ideo non debet homo occidere matrem, ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente prole in utero, debet aperiri, ut puer baptizetur.

Ad quartum dicendum, quod expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primo caput egrediatur, in quo fundantur omnes sensus, debet baptizari, periculo imminente; & non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum, quæcum-

cumque alia pars egrediatur, periculo imminente. Quia tamen in nulla exteriorum partium integritas vitæ ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma: *Si non es baptizatus, ego te baptizo.*

ARTICULUS XII. 395

Utrum furiosi, & amentes debeant baptizari.

IV. dist. IV. quæst. III. art. I. quæst. 3. & dist. XVIII. quæst. I. art. 3. quæst. I. corp. & ver. quæst. XXVIII. art. 3. ad I.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod furiosi, & amentes non debeant baptizari. Ad susceptionem enim baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est (art. 7. hu. quæst.) Sed furiosi, & amentes, cum careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

2. Præterea. Homo bruta animalia superexcedit in hoc quod habet rationem. Sed furiosi, & amentes non habent usum rationis, & quandoque etiam in eis non expectatur, sicut expectatur in pueris. Ergo videtur quod sicut bruta animalia non baptizantur, ita nec tales furiosi, & amentes debeant baptizari.

3. Præterea. Magis est ligatus usus rationis in furiosis, vel amentibus, quam in dormientibus. Sed baptismus non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus, & furiosis.

Sed contra est quod Augustinus dicit IV. Confes. (cap. IV. cir. med.) de amico suo, qui *cum desperaretur, baptizatus est nesciens*: & tamen baptismus in eo efficaciam habuit. Ergo carentibus usu rationis aliquando baptismus dari debet.

Respondeo dicendum, quod circa amentes, & furiosos est distinguendum. Quidam enim sunt a nativitate tales, nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet: & de talibus, quantum ad baptismi susceptionem, videtur esse idem iudicium quod de pueris, qui baptizantur in fide Ecclesiæ, ut supra dictum est. (art. 9. hu. quæst.)

Alii vero sunt amentes, qui ex sana mente, quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt: & tales sunt iudicandi secundum voluntatem, quam habuerunt, dum sanæ mentis existerent. Et ideo si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi baptismum, debet eis exhiberi in furia, & amentia constitutis, etiamsi tunc actu contradicant: alioquin si nulla voluntas suscipiendi baptismum in eis apparuit, dum sanæ mentis essent, non sunt baptizandi.

Quidam vero sunt qui etsi a nativitate fuerint furiosi, vel amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti; & debet eis tunc sacramentum conferri, si periculum timeatur: alioquin melius est ut tempus expectetur, in quo sint sanæ mentis, ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas suscipiendi baptismum, baptizari non debent in amentia constituti.

Quidam vero sunt qui etsi non omnino sanæ mentis existant, intantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, & intelligere sacramenti virtutem: & de talibus idem est iudicium sicut de his qui sanæ mentis existunt, qui baptizantur volentes, non autem inviti.

Ad primum ergo dicendum, quod amentes qui numquam habuerunt, nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiæ, sicut & (a) ex actu Ecclesiæ credunt, & pœnitent, sicut supra de pueris dictum est (art. 9. hu. quæst.) Illi vero qui aliquo tempore habuerunt, vel habent usum rationis, secundum propriam intentionem baptizantur, quam habent, vel habuerunt tempore sanæ mentis.

Ad secundum dicendum, quod furiosi, vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animæ rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de his similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dormientes non sunt baptizandi, nisi periculum mortis immineat: in quo casu baptizari debent, si prius in eis voluntas apparuit suscipiendi baptismum, sicut & de amentibus dictum est (in corp. art.) sicut Augusti-

(a) *Ita edit. passim. iuxta sententiam Garcia, qui sic legendum vult. Al.* ex ritu. *Cod. Alcan. habet obscure* ex situ, *vel* ex nnıu.

gustinus narrat in IV. Lib. Confess. (loc. sup. cit.) de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

QUAESTIO LXIX.

De effectibus baptismi,

in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus baptismi: & circa hoc quaeruntur decem.

Primo, utrum per baptismum auferantur omnia peccata.

Secundo, utrum per baptismum liberetur homo ab omni poena.

Tertio, utrum baptismus auferat poenalitates huius vitae.

Quarto, utrum per baptismum conferantur homini gratia, & virtutes.

Quinto de effectibus virtutum, qui per baptismum conferuntur.

Sexto, utrum etiam parvuli in baptismo gratias, & virtutes accipiant.

Septimo, utrum per baptismum aperiatur baptizatis ianua regni caelestis.

Octavo, utrum baptismus aequalem effectum habeat in omnibus baptizatis.

Nono, utrum fictio impediat effectum baptismi.

Decimo, utrum, recedente fictione, baptismus obtineat suum effectum.

ARTICULUS I. 396

Utrum per baptismum tollantur omnia peccata.

I. dist. XXXII. *quaest.* I. *art.* I. *& IV. dist.* IV. *quaest.* 2. *art.* I. *quaest.* I. *& dist.* XVII. *quaest.* III. *art.* 5. *quaest.* I. *& IV. cont. cap.* LVII. *&* LXXII. *& Hebr.* VI. *lect.* 3. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod per baptismum non tollantur omnia peccata. Baptismus enim est quaedam spiritualis regeneratio, quae contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solum originale peccatum. Ergo per baptismum solvitur solum originale peccatum.

2. Praeterea. Poenitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante baptismum in adultis requiritur poenitentia, secundum illud Act. II. 38. *Poenitentiam agite, & baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo baptismus nihil operatur circa remissionem actualium peccatorum.

3. Praeterea. Diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia, sicut Hieronymus (alius Auctor) dicit (sup. illud Marci IX. *Hoc genus Daemoniorum,*) *non sanat oculum quod sanat calcaneum.* Sed peccatum originale, quod per baptismum tollitur, est aliud genus peccati a peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per baptismum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XXXVI. 25. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. VI. 3. *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus*: & postea concludit: *Ita & vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro.*

Ex quo patet quod per baptismum homo moritur vetustati peccati, & incipit vivere novitati gratiae. Omne autem peccatum ad pristinam vetustatem pertinet. Unde consequens est quod omne peccatum per baptismum tollatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. V. 16. peccatum Adae non tantum potest, quantum potest donum Christi, quod in baptismo percipitur. *Nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Unde & Augustinus dicit in Lib. I. de baptismo parvulor. (seu de peccator. merit. & remiss. cap. XV. in fi.) quod *generante carne, tantummodo trahitur peccatum originale, regenerante autem Spiritu, non solum originalium, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum.*

Ad secundum dicendum, quod nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi: unde & Apostolus dicit Hebr. IX. 22. quod *sine sanguinis effusione non fit remissio.* Unde motus humanae voluntatis, qui est in poenitente, non sufficeret ad remissionem culpae, nisi adesset fides passionis Christi, & propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subiiciendo se clavibus Ecclesiae. Et ideo quando aliquis adultus poenitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectius autem ex reali susceptione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa

la procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quæ est universalis medicina omnium peccatorum: & ideo per baptismum omnia peccata tolluntur.

ARTICULUS II. 397

Utrum per baptismum liberetur homo ab omni reatu peccati.

Sup. quæst. LXVIII. *art.* 4. *& III. dist.* XIX. *art.* 3. *quæst.* 2. *& IV. dist.* IV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 2. *& art.* 3. *quæst.* I. *& dist.* VII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *& IV. cont. cap.* LVIII. LIX. *&* LXXII. *& Rom.* XI *lect.* 4. *& Heb.* VI. *lec.* 3. *fi.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod per baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati. Dicit enim Apostolus Rom. XIII. I. *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Sed culpa non ordinatur nisi per pœnam, ut Augustinus dicit (Lib. I. Retract. cap. IX. & Lib. III. de lib. arbit. cap. XVIII.) Ergo per baptismum non tollitur reatus pœnæ præcedentium peccatorum.

2. Præterea. Effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento: quia sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est (quæst. LXII. art. I. ad I.) Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudinem cum ablutione maculæ, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatus pœnæ. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

3. Præterea. Sublato reatu pœnæ, aliquis non remanet dignus pœna; & ita iniustum esset eum puniri. Si igitur per baptismum tollitur reatus pœnæ, iniustum esset post baptismum suspendere latronem, qui ante homicidium commisit; & ita per baptismum tolleretur rigor humanæ disciplinæ: quod est inconveniens. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

Sed contra est quod Ambrosius (alius Auctor) dicit super illud Rom. XI. *Sine pœnitentia sunt dona, & vocatio Dei*. „ Gratia (inquit) Dei in baptismo gra- „ tis omnia condonat. “

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXVIII. art. 5. in corp. & ad I.) per baptismum aliquis incorporatur passioni, & morti Christi, secundum illud Rom. VI. 8. *Si mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum eo*. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus, & mortuus esset.

Passio autem Christi, sicut dictum est (quæst. LXVIII. art. 5.) est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur, liberatur a reatu totius pœnæ sibi debitæ pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœna passionis Christi communicatur baptizato, inquantum fit membrum Christi, ac si ipse pœnam illam sustinuisset; ideo eius peccata remanent ordinata per pœnam passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod aqua non solum abluit, sed etiam refrigerat; & ita suo refrigerio significat subtractionem reatus pœnæ, sicut sua ablutione significat emundationem a culpa.

Ad tertium dicendum, quod in pœnis quæ iudicio humano inferuntur, non solum attenditur qua pœna sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines, qui læsi, & scandalizati sunt per peccatum alicuius. Et ideo licet homicida per baptismum liberetur a reatu pœnæ quoad Deum; remanet tamen obligatus adhuc quoad homines, quos iustum est ædificari de pœna, sicut sunt scandalizati de culpa. Pie tamen talibus Princeps posset pœnam indulgere.

ARTICULUS III. 398

Utrum per baptismum debeant auferri pœnalitates præsentis vitæ.

II. dist. XXXII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst* 2. *& dist.* XXXIII. *quæst.* I. *art.* 2. *& III. dist.* XIX. *art.* 3. *quæst.* 2. *& IV. dist.* IV. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 3. *& IV. con. cap.* LII. *fi. &* LV. *ad* 5. *&* XXVII. *& cap.* LIX. *& quol.* VI. *art.* 15.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod per baptismum debeant auferri pœnalitates præsentis vitæ. Ut enim Apostolus dicit Rom. V. donum Christi potentius est quam peccatum Adæ. Sed per peccatum Adæ, ut ibidem Apostolus dicit, *mors in hunc mundum intravit*, & per consequens omnes aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Ergo multo magis per donum Christi, quod in baptismo percipitur,

pitur, homo a pœnalitatibus præsentis vitæ debet liberari.

2. Præterea. Baptismus aufert & culpam originalem, & actualem, sicut supra dictum est (art. 1. hu.quæst.) Sic autem aufert actualem culpam quod liberat ab omni reatu pœnæ consequente actualem culpam. Ergo etiam liberat a pœnalitatibus præsentis vitæ, quæ sunt pœna originalis peccati.

3. Præterea. Remota causa, removentur effectus. Sed causa harum pœnalitatum est peccatum originale, quod tollitur per baptismum. Ergo non debent huiusmodi pœnalitates remanere.

Sed contra est quod super illud Rom. VI. *Destruatur corpus peccati*, dicit Glossa (vetus mss.ex Augustino Lib. I. de peccator. merit. & remiss. cap. ult.) „ Per „ baptismum id agitur, ut vetus homo „ crucifigatur, & corpus peccati destrua„ tur; non ita ut in ipso vivente carnis „ concupiscentia respersa, & innata re„ pente absumatur, & non sit; sed ne „ obsit mortuo, quæ inerat nato. " Ergo pari ratione nec aliæ pœnalitates per baptismum tolluntur.

Respondeo dicendum, quod baptismus habet virtutem auferendi pœnalitates præsentis vitæ; non tamen eas aufert in præsenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione, quando *mortale hoc induet immortalitatem*, ut dicitur I. Cor. XV. 54.

Et hoc rationabiliter. Primo quidem quia per baptismum homo incorporatur Christo, & efficitur membrum eius, ut supra dictum est (art. præc.) Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suæ conceptionis fuit plenus gratia, & veritate; habuit tamen corpus passibile, quod post passionem, & mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde & Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam; habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde Apostolus dicit Rom. VIII. 11. *Qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora vestra, propter inhabitatem Spiritum eius in vobis*: & infra 17. *Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi: si tamen compatimur, ut & simul glorificemur*. Secundo hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam, & alias passibilitates pugnans homo, victoriæ coronam acciperet. Unde super illud Rom. VI. *Ut destruatur corpus peccati*, dicit Glossa (Augustini Lib. I. de peccator. merit. & remiss. cap. ult. a princ.) „ Si post baptismum vixerit ho„ mo in carne, habet concupiscentiam, „ cum qua pugnet, eamque adiuvante „ Deo superet. " In cuius figuram dicitur Iudic. III. 1. *Hæ sunt gentes, quas Dominus dereliquit, ut erudiret in eis Israelem, & postea discerent filii eorum certare cum hostibus, & habere consuetudinem præliandi*. Tertio hoc fuit conveniens, ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem præsentis vitæ, & non propter gloriam vitæ æternæ: unde & Apostolus dicit I. Corinth. XV. 19. *Si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa (Petri Lomb.) dicit Rom. VI. super illud, *Ut ultra non serviamus peccato*, „ sicut aliquis capiens hostem atro„ cissimum, non statim interficit eum, „ sed patitur eum cum dedecore, & do„ lore aliquantulum vivere; ita & Chri„ stus pœnam prius alligavit, in futuro „ autem perimet. "

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Glossa (ord. sup. illud, *Homo noster crucifixus*,) „ duplex est pœna „ peccati, gehennalis, & temporalis. „ Gehennalem prorsus delevit Christus, „ ut eam non sentiant baptizati, & ve„ re pœnitentes; temporalem vero non„ dum penitus tulit, manet enim fames, „ sitis, & mors, & huiusmodi; sed re„ gnum, & dominium eius deiecit, ut „ scilicet hoc homo non timeat; & tan„ dem in novissimo eamdem penitus ex„ terminabit. "

Ad tertium dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quæst. LXXXI. art. 1.) peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personæ est, & postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturæ est. Et ideo culpam originalis peccati, & etiam pœnam carentiæ visionis divinæ, quæ respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed pœnalitates præsentis vitæ (sicut mors, fames, sitis, & alia huiusmodi) respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia: & ideo isti defectus non tol-

tollentur nisi in ultima reparatione naturæ per resurrectionem gloriosam.

ARTICULUS IV. 399

Utrum per baptismum conferantur homini gratia, & virtutes.

Inf. quæst. lxxi. *art.* 3. *cor. & IV. dist.* iii. *art.* i. *quæst.* 3. *& quæst.* iii. *art.* i. *quæst.* 2. *ad* 2. *& dist.* iv. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* 2. *co. & dist.* ix. *art.* i. *quæst.* 2. *& dist.* xviii. *quæst.* i. *art.* 3. *quæst.* i.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod per baptismum non conferantur homini gratia, & virtutes. Quia, sicut supra dictum est (art. 2. hu. quæst. in arg. 2.) sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed per ablutionem baptismi significatur emundatio animæ a culpa, non autem informatio animæ per gratiam, & virtutes. Videtur igitur quod per baptismum non conferantur homini gratia, & virtutes.

2. Præterea. Illud quod iam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad baptismum iam habentes gratiam, & virtutes; sicut Act. x. 1. legitur: *Vir quidam erat in Cæsarea, nomine Cornelius, Centurio cohortis, quæ dicitur Italica, religiosus, & timens Deum*: qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per baptismum conferuntur gratia, & virtutes.

3. Præterea. Virtus est habitus, ad cuius rationem pertinet quod sit *qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter, & delectabiliter operetur*. Sed post baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus, & consequitur difficultatem quis ad bonum, quod est actus virtutis. Ergo per baptismum non consequitur homo gratiam, & virtutes.

Sed contra est quod ad Titum iii. 5. dicit Apostolus: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*, idest per baptismum, *& renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde*: idest „ad „remissionem peccatorum, & copiam „virtutum,“ ut Glossa (interl.) ibi exponit. Sic ergo in baptismo datur gratia Spiritus sancti, & copia virtutum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de baptis. parvulorum (seu de peccator. merit. & remis. cap. xxvi. a med.) ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur ut membra eius. A capite autem Christo in omnia membra eius gratiæ, & virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Ioan. 1. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*.

Unde manifestum est quod per baptismum aliquis consequitur gratiam, & virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aqua baptismi per suam ablutionem significat emundationem culpæ, & per suum refrigerium significat liberationem a pœna; ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiæ, & virtutum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. lxviii. art. 3.) remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum, secundum quod habet baptismum in voto vel explicite, vel implicite; & tamen cum realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio quantum ad liberationem a tota pœna. Ita etiam ante baptismum Cornelius, & alii similes consequuntur gratiam, & virtutes per fidem Christi, & desiderium baptismi implicite, vel explicite; postmodum tamen in baptismo maiorem copiam gratiæ, & virtutum consequuntur. Unde super illud Psalm. xxii. *Super aquas refectionis educavit me*, dicit Glossa (interl. & ord. implic.) „Per augmentum virtutis, & „bonæ operationis educavit in baptis„mo.“

Ad tertium dicendum, quod difficultas ad bonum, & pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quæ non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia, ut non dominetur; ita etiam diminuitur utrumque dictorum, ne homo ab his superetur.

ARTICULUS V. 400

Utrum convenienter attribuantur baptismo quidam actus virtutum.

IV. dist. iii. *quæst.* ii. *art.* 2. *quæst.* 3. 4. *& 5. & dist.* v. *quæst.* iii. *art.* i. *quæst.* 2. *cor. & ad* i. *& art.* 5. *quæst.* i. *co. & dist.* xviii. *quæst.* i. *art.* i. *quæst.* i. *ad* i. *& quol.* vi. *art.* 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter attribuantur baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet incorporatio ad Christum, illuminatio, & fecundatio. Non enim

enim baptismus datur adulto, nisi fideli, secundum illud Marci ult. 16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*. Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundum illud Ephes. III. 17. *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Ergo nullus baptizatur nisi iam Christo incorporatus. Non ergo est effectus baptismi incorporari Christo.

2. Præterea. Illuminatio fit per doctrinam, secundum illud Ephes. III. 8. *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes &c.* Sed doctrina præcedit baptismum in catechismo. Non est ergo effectus baptismi.

3. Præterea. Fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus baptismi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de baptismo parvulorum (loc. cit. art. præc.) quod ad hoc valet baptismus ut baptizati Christo incorporentur. Dionysius etiam II. cap. eccl. Hier. (parum a princ.) illuminationem attribuit baptismo. Et super illud Psal. XXII. *Super aquam refectionis*, dicit Glossa (interl.) quod „ anima peccatorum ariditate sterilis fecundatur per baptismum.“

Respondeo dicendum, quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quæ est per fidem Christi; sicut Apostolus dicit Galat. II. 20. *Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei*. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum, & motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius.

Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus, & motus; ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, & motus spiritualis, qui est per gratiæ instinctum. Unde Ioan. I. 14. dicitur: *Vidimus eum plenum gratiæ, & veritatis*. Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, & fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter; sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

Ad secundum dicendum, quod doctor illuminat exterius per ministerium catechizando; sed Deus illuminat interius baptizatos, præparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud Ioan. VI. 45. *Est scriptum in Prophetis: Erunt omnes docibiles Dei*.

Ad tertium dicendum, quod effectus baptismi ponitur fecunditas, qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas, qua aliquis generat alios in Christo; sicut Apostolus dicit I. ad Cor. IV. 15. *In Christo Iesu per Evangelium ego vos genui*.

ARTICULUS VI. 401

Utrum pueri in baptismo consequantur gratiam, & virtutes.

2. 2. quæst. XLVII. *art.* 14. *ad* 3. *& IV. dist.* IV. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 1. *& dist.* XVII. *quæst.* 1. *art.* 3. *cor. & ad* 3. *& dist.* XVIII. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 1. *cor.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod pueri in baptismo non consequantur gratiam, & virtutes. Gratia enim, & virtutes non habentur sine fide, & caritate. Sed *fides*, ut Augustinus dicit (Lib. de prædest. sanctor. cap. V. in fi.) *consistit in credentium voluntate*: similiter etiam caritas consistit in diligentium voluntate, cuius usum pueri non habent; & sic non habent fidem, & caritatem. Ergo pueri in baptismo non recipiunt gratiam, & virtutes.

2. Præterea. Super illud Ioan. XIV. *Maiora horum faciet*, dicit Augustinus (tract. LXXII. in Ioan. a med.) quod „ ex impio iustus fiat, in illo, sed non sine illo, Christus operatur. “ Sed puer, cum non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam iustificationem; immo quandoque pro posse renititur. Ergo non iustificatur per gratiam, & virtutes.

3. Præterea. Rom. IV. 5. dicitur: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiæ Dei*. Sed puer non est credens in eum qui iustificat impium. Ergo non consequitur gratiam iustificantem, neque virtutes.

4. Præterea. Quod ex carnali intentione agitur, non videtur habere spiritualem effectum. Sed quandoque pueri ad ba-

baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sanentur. Non ergo consequuntur spiritualem effectum gratiæ, & virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. lii. ante med.) ,, Parvuli renascendo moriuntur illi peccato quod nascendo contraxerunt; ac ,, per hoc ad illos etiam pertinet quod ,, dicitur: Consepulti sumus cum illo per ,, baptismum in mortem. " Subditur autem: *Ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita & nos in novitate vitæ ambulemus*. Sed novitas vitæ est per gratiam, & virtutes. Ergo pueri in baptismo gratiam, & virtutes consequuntur.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui posuerunt, quod pueris in baptismo non dantur gratia, & virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam ætatem venerint, consequuntur gratiam, & virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter. Primo quidem quia pueri, sicut & adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi; unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiæ, & virtutis. Secundo quia secundum hoc pueri decedentes post baptismum non pervenirent ad vitam æternam: quia, ut dicitur Rom. vi. 23. *gratia Dei est vita æterna*: & ita non profuisset eis ad salutem baptizatos fuisse.

Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum, & actum: & sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides, & caritas consistunt in voluntate hominum; ita tamen quod habitus harum, & aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quæ est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit, quod *parvulum, etsi nondum illa fides quæ in credentium voluntate consistit, tam tamen ipsius fidei sacramentum*, quod scilicet causat habitum fidei, *fidelem facit*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de caritate (seu tract. iii. super epist. Ioan. a princ.) *nemo ex aqua, & Spiritu sancto renascitur, nisi volens*: quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est: & similiter de adultis intelligendum est quod homo a Christo sine ipso non iustificabitur. Quod autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur: quia *intantum nesciunt quod faciunt, ut nec facere videantur*, ut Augustinus dicit in Libro de præscientia Dei ad Dardanum (epist. cclxxxvii. al. lvii. aliquant. a med.)

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (serm. x. de verb. Apost. cap. ii. a princ.) *parvulis mater Ecclesia aliorum pedes accommodat, ut veniant, aliorum cor, ut credant, aliorum linguam, ut fateantur*: & ita pueri credunt non per actum proprium, sed per fidem Ecclesiæ, quæ eis communicatur: & huius fidei virtute conferuntur eis gratia, & virtutes.

Ad quartum dicendum, quod carnalis intentio deferentium pueros ad baptismum nihil eis nocet; sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit in epistola ad Bonifacium (xcviii. al. xxiii.) *Non illud te moveat quod quidam non ea fide ad baptismum percipiendum parvulos ferunt, ut gratia spirituali ad vitam regenerentur æternam; sed hoc eos putant remedio corporalem retinere, vel recipere sanitatem: non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur*.

ARTICULUS VII. 412

Utrum effectus baptismi sit apertio ianuæ regni cælestis.

IV. dist. iii. *art.* 1. *quæst.* 3. *& dist.* iv. *quæst.* 2. *art.* 2. *quæst.* 6. *& IV. cont. cap.* lix. *& Ioan.* iii. *lect.* 1. *fin.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod effectus baptismi non sit apertio ianuæ regni cælestis. Illud enim quod est apertum, non indiget apertione. Sed ianua regni cælestis est aperta per passionem Christi: unde Apoc. iv. 1. dicitur: *Post hæc vidi ostium magnum apertum in cælo*. Non est ergo effectus baptismi apertio ianuæ regni cælestis.

2. Præterea. Baptismus omni tempore, ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt baptismo Christi ante eius passionem, ut ha-

habetur Ioan. III. quibus, si tunc decessissent, introitus regni cælestis nondum patebat; in quod nullus ante Christum introivit, secundum (a) illud Mich. II. 13. *Ascendit pandens iter ante eos*. Non est ergo effectus baptismi apertio regni cælestis.

3. Præterea. Baptizati adhuc sunt obnoxii morti, & aliis pœnalitatibus vitæ præsentis, ut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) Sed nulli est apertus aditus regni cælestis, quamdiu obnoxius est pœnæ, sicut patet de his qui sunt in purgatorio. Non ergo effectus baptismi est apertio ianuæ regni cælestis.

Sed contra est quod super illud Lucæ III. *Apertum est cælum*, dicit Glossa Bedæ (ord.) „ Virtus hic baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, regni cælestis ei ianua aperitur.

Respondeo dicendum, quod aperire ianuam regni cælestis, est amovere impedimentum, quo quis impeditur regnum cæleste introire.

Hoc autem impedimentum est culpa, & reatus pœnæ. Ostensum est autem supra (art. 1. & 2. hu. quæst.) quod per baptismum omnis culpa, & omnis reatus pœnæ tollitur. Unde consequens est quod effectus baptismi sit apertio ianuæ regni cælestis.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus intantum aperit baptizato ianuam regni cælestis, inquantum incorporat eum passioni Christi, virtutem eius homini applicando.

Ad secundum dicendum, quod quando passio Christi nondum erat realiter perfecta, sed solum in fide credentium, baptismus proportionaliter causabat ianuæ apertionem, non quidem in re, sed in spe: baptizati enim tunc decedentes ex certa spe introitum regni cælestis expectabant.

Ad tertium dicendum, quod baptizatus non est obnoxius morti, & pœnalitatibus vitæ præsentis propter reatum personæ, sed propter statum naturæ: & ideo propter hoc non impeditur ab introitu regni cælestis, quando anima separatur a corpore per mortem, quasi iam persoluto eo quod naturæ debebatur.

(a) *Vulgata* Ascendet.

ARTICULUS VIII. 403

Utrum baptismus habeat in omnibus æqualem effectum.

IV. dist. IV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 1. & 2. & *dist.* XVIII. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 1. *cor.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod baptismus non habeat in omnibus æqualem effectum. Effectus enim baptismi est remotio culpæ. Sed in quibusdam plura peccata tollit quam in aliis: nam in pueris tollit solum peccatum originale, in adultis autem etiam peccata actualia, in quibusdam plura, in quibusdam vero pauciora. Non ergo æqualem effectum habet baptismus in omnibus.

2. Præterea. Per baptismum conferuntur homini gratia, & virtutes. Sed quidam post baptismum videntur habere maiorem gratiam, & perfectionem virtutum quam alii baptizati. Non ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

3. Præterea. Natura perficitur per gratiam, sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum eius capacitatem. Cum ergo in quibusdam baptizatis etiam pueris sit maior capacitas naturalium quam in aliis, videtur quod quidam maiorem gratiam consequantur quam alii.

4. Præterea. Quidam in baptismo consequuntur non solum spiritualem salutem, sed etiam corporalem; sicut patet de Constantino, qui in baptismo mundatus est a lepra. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in baptismo. Baptismus ergo non habet æqualem effectum in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV. 5. *Una fides, unum baptisma*. Uniformis autem causæ est uniformis effectus. Ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

Respondeo dicendum, quod duplex est effectus baptismi unus per se, & alius per accidens. Per se quidem effectus baptismi est id ad quod baptismus est institutus, scilicet ad regenerandum homines in spiritualem vitam: & hunc effectum æqualiter facit in omnibus qui æqualiter se habent ad baptismum. Unde quia omnes pueri æqualiter se habent ad baptismum (quia non in fide propria, sed in

in fide Ecclesiæ baptizantur) omnes æqualem effectum percipiunt in baptismo. Adulti vero, qui per propriam fidem ad baptismum accedunt, non æqualiter se habent ad baptismum: quidam enim cum maiori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt: & ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt; sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat; licet ignis, quantum est de se, æqualiter ad omnes suum calorem effundat.

Effectus autem baptismi per accidens est, ad quem baptismus non est ordinatus, sed divina virtus hoc in baptismo miraculose operatur; sicut super illud Rom. VI. *Ut ultra non serviamus peccato*, dicit Glossa (Augustini Lib. I. de peccator. merit. & remiss. cap. XXXIX. ante med.) „ Non hoc præstatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili „ Creatoris, ut lex peccati, quæ est in „ membris, prorsus extinguatur. " Et tales effectus non æqualiter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiamsi cum æquali devotione accedant; sed dispensantur huiusmodi effectus secundum ordinem providentiæ divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter maiorem efficaciam baptismi, quod in quibusdam plura, in quibusdam autem pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subiecti: quia in quolibet solvit quotcumque invenerit.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod in baptizatis maior, vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere: uno modo quia unus in baptismo percipit maiorem gratiam quam alius propter devotionem maiorem, ut dictum est (in corp. art.) alio modo quia etiamsi æqualem gratiam percipiant, non æqualiter ea utuntur; sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiæ Dei deest.

Ad tertium dicendum, quod diversa capacitas naturalium in hominibus non est ex diversitate mentis, quæ per baptismum renovatur (cum omnes homines eiusdem speciei existentes in forma conveniant;) sed est ex diversa dispositione corporum. Secus autem est in Angelis, qui differunt specie: & ideo Angelis dantur dona gratuita secundum diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

Ad quartum dicendum, quod sanitas corporalis non est per se effectus baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiæ divinæ.

ARTICULUS IX. 404

Utrum fictio impediat effectum baptismi.

IV. dist. IV. quæst. II. art. I. quæst. I. ad 3. & quæst. III. art. 2. quæst. 2. per tot. & dist. XII. quæst. II. art. I. quæst. 3. ad 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod fictio non impediat effectum baptismi. Dicit enim Apostolus Galat. III. 27. *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Sed omnes qui baptismum Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum; quod est percipere baptismi effectum: & ita fictio non impedit baptismi effectum.

2. Præterea. In baptismo operatur virtus divina, quæ potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causæ agentis non potest impediri per id quod ab illa causa potest auferri. Ergo fictio non impedit baptismi effectum.

3. Præterea. Effectus baptismi est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quam fictio; de quibus non dicitur, quod effectum baptismi impediant. Ergo neque fictio impedit effectum baptismi.

Sed contra est quod dicitur Sap. I. 5. *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum*. Sed effectus baptismi est a Spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum baptismi.

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXX.) *Deus non cogit hominem ad iustitiam*. Et ideo ad hoc quod aliquis iustificetur per baptismum, requiritur quod voluntas hominis amplectatur baptismum, & baptismi effectum.

Dicitur autem aliquis fictus per hoc quod voluntas eius contradicit vel baptismo, vel eius effectui. Nam secundum Augustinum (Lib. I. de baptismo cont. Donat. cap. XII. & Lib. VII. cap. LIII.) quatuor modis dicitur aliquis fictus: uno modo ille qui non credit, cum tamen baptismus sit fidei sacramentum; alio modo per hoc quod contemnit ipsum sacramentum; tertio modo per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiæ; quarto modo per

hoc quod aliquis indevote accedit. Unde manifestum est quod fictio impedit effectum baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod baptizari in Christo potest intelligi dupliciter. Uno modo in Christo, idest in Christi conformitate: & sic quicumque baptizantur in Christo, conformati ei per fidem, & caritatem, induunt Christum per gratiam. Alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum accipiunt sacramentum Christi: & sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiae.

Ad secundum dicendum, quod quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus; sed non semper hoc Deus facit; nec ad hoc sacramentum ordinatur ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens iustificetur.

Ad tertium dicendum, quod fictus dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, & sacramentum venerari, & velle se Christo conformare, & velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato vult homo inhaerere, si ad baptismum accedit, fictus accedit; quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiae contrariatur; non autem de peccato veniali. Unde fictio hic quodammodo includit omne peccatum.

ARTICULUS X. 405

Utrum, fictione recedente, baptismus suum effectum consequatur.

IV. dist. IV. *quaest.* III. *art.* 2. *quaest.* 3. & *dist.* XVII. *quaest.* III. *art.* 2.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod, fictione recedente, baptismus suum effectum non consequatur. Opus enim mortuum, quod est sine caritate, non potest unquam vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad baptismum, recipit sacramentum sine caritate. Ergo numquam potest vivificari hoc modo ut gratiam conferat.

2. Praeterea. Fictio videtur esse fortior quam baptismus, cum impediat eius effectum. Sed fortius non tollitur a debiliori. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per baptismum a fictione impeditum: & sic baptismus non consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

3. Praeterea. Contingit quod aliquis ficte accedat ad baptismum, & post baptismum multa peccata committat; quae tamen per baptismum non tolluntur, quia baptismus tollit peccata praeterita, non futura. Ergo baptismus talis numquam consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de baptismo (cont. Donatist. cap. XII. parum a princ.) *Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quae corde in malitia, vel sacrilegio perseverante, peccatorum abolitionem non sinebat fieri.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LXVI. art. 9.) baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae; nisi sit aliquid impediens; quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum; sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens; quo remoto, statim incipit moveri deorsum.

Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam; & consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod remota ea per poenitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum baptismi est opus Dei, & non hominis: & ideo non est mortuum in ficto, qui sine caritate baptizatur.

Ad secundum dicendum, quod fictio non removetur per baptismum, sed per poenitentiam subsequentem; qua remota, baptismus aufert omnem culpam, & reatum omnium peccatorum praecedentium baptismum, & etiam simul existentium cum baptismo. Unde Augustinus dicit in Libro de baptismo (loc. sup. cit.) *Solvitur hesternus dies, & quicquid superest solvitur, etiam ipsa hora, momentumque ante baptismum, & in baptismo; deinceps autem continuo reus esse incipit.* Et sic ad baptismi effectum consequendum concurrit baptismus, & poenitentia; sed baptismus sicut causa per se agens, poenitentia sicut causa per accidens, idest removens prohibens.

Ad

Ad tertium dicendum, quod effectus baptismi non est tollere peccata futura, sed præsentia, vel præterita: & ideo, recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per pœnitentiam, non per baptismum. Unde non remittuntur quantum ad totum reatum, sicut peccata præcedentia baptismum.

QUAESTIO LXX.

De circumcisione, quæ præcessit baptismum,

in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de præparatoriis ad baptismum: & primo de præparatorio, quod præcessit baptismum, idest de circumcisione; secundo de præparatoriis, quæ concurrunt simul cum baptismo, scilicet de catechismo, & exorcismo.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum circumcisio fuerit præparatoria, & figurativa baptismi.

Secundo de institutione ipsius.

Tertio de ritu eius.

Quarto de effectu ipsius.

ARTICULUS I. 406

Utrum circumcisio fuerit præparatoria, & figurativa baptismi.

Sup. quæst. lxviii.*art.* 1. *ad* 1. & 1. 2.*quæst.* cii. *art.* 5. *cor.* & *ad* 1. & 3. & *IV. dist.* 1. *quæst.* ii. *art.* 1. *quæst.* 1. *cor.* & *dist.* ii. *quæst.* 1. *art.* 1. *ad* 5. & *Rom.* ii. *lect.* 2. & 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod circumcisio non fuerit præparatoria, & figurativa baptismi. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum baptismo. Ergo videtur quod non fuerit præparatoria, & figurativa baptismi.

2. Præterea. Apostolus dicit I. Corinth. x. de antiquis patribus loquens, quod *omnes in nube, & in mari baptizati sunt*. Non autem dicit, quod in circumcisione baptizati sint. Ergo protectio columnæ nubis, & transitus maris rubri magis fuerunt præparatoria ad baptismum, & figurativa ipsius, quam circumcisio.

3. Præterea. Supra dictum est (quæst. xxxviii. art. 1. ad 1.) quod baptismus Ioannis fuit præparatorius ad baptismum Christi. Si ergo etiam circumcisio fuit præparatoria, & figurativa baptismi Christi, videtur quod baptismus Ioannis fuerit superfluus: quod est inconveniens. Non ergo circumcisio fuit præparatoria, & figurativa baptismi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Coloss. ii. 11. *Circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo.*

Respondeo dicendum, quod baptismus dicitur sacramentum fidei, inquantum scilicet in baptismo fit quædam fidei professio, & per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra, & antiquorum patrum, secundum illud Apostoli II. Cor. iv. 13. *Habentes eumdem spiritum fidei, credimus.*

Circumcisio autem erat quædam protestatio fidei: unde dicitur Rom. iv. 11. quod (a) *Abraham accepit circumcisionem, tamquam signaculum fidei*: unde & per circumcisionem antiqui aggregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quod circumcisio fuit præparatoria ad baptismum, & præfigurativa ipsius, secundum quod antiquis patribus omnia in figuram futuri contingebant, ut dicitur I. Corinth. x. sicut & fides eorum erat de futuro.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio habebat similitudinem cum baptismo quantum ad spiritualem effectum baptismi: nam sicut per circumcisionem auferebatur quædam carnalis pellicula, ita per baptismum homo expoliatur a carnali conversatione.

Ad secundum dicendum, quod protectio columnæ nubis, & transitus maris rubri fuerunt quædam figuræ nostri baptismi, quo renascimur ex aqua significata per mare rubrum, & Spiritu sancto significato per columnam nubis; non tamen per hæc fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcisionem: & ideo prædicta duo erant tantum figuræ, & non sacramenta. Circumcisio autem erat etiam sacramentum præparatorium ad baptismum; minus tamen expresse figurans baptismum, quantum ad exteriora, quam prædicta. Et ideo Apostolus potius fecit mentionem de prædictis quam de circumcisione.

Ad tertium dicendum, quod baptismus

(a) *Vulgata*, Et signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiæ fidei.

mus Ioannis fuit præparatorius ad baptismum Christi quantum ad exercitium actus, sed circumcisio quantum ad professionem fidei, quæ requiritur in baptismo, sicut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 407

Utrum circumcisio fuerit convenienter instituta.

2. 2. *quæst.* CII. *art.* 5. *ad* 1. *& quæst.* CIII. *art.* 1. *ad* 3. *&* I. *dist.* 1. *art.* 2. *quæst.* 4. *cor. & quæst.* II. *art.* 1. *quæst.* 3. *per tot.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod circumcisio fuerit inconvenienter instituta. Sicut enim dictum est (art. præc.) in circumcisione fiebat quædam fidei professio. Sed a peccato primi hominis nullus umquam salvari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundum illud Rom. III. 25. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit, & non tempore Abrahæ.

2. Præterea. In circumcisione homo profitebatur observantiam veteris legis, sicut in baptismo profitetur observantiam novæ legis: unde Apostolus dicit Gal. V. 3. *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Sed legalis observantia non est tradita tempore Abrahæ, sed magis tempore Moysi. Ergo inconvenienter instituta est circumcisio tempore Abrahæ.

3. Præterea. Circumcisio fuit figurativa, & præparativa baptismi. Sed baptismus exhibetur omnibus populis, secundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*. Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantum ab uno populo Iudæorum, sed ab omnibus populis.

4. Præterea. Carnalis circumcisio debet respondere spirituali, sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quæ fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui: quia in Christo Iesu non est masculus, & femina, ut dicitur Gal. III. Ergo inconvenienter est circumcisio instituta, quæ competit solis maribus.

Sed contra est quod, sicut legitur Genes. XVII. circumcisio est instituta a Deo, cuius perfecta sunt opera.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) circumcisio erat præparatoria ad baptismum, inquantum erat quædam professio fidei Christi, quam etiam in baptismo nos profitemur.

Inter antiquos autem patres primus Abraham promissionem accepit de Christo nascituro, cum dictum est ei Gen. XXII. 18. *In semine tuo benedicentur omnes gentes terræ*. Ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum Dei dicentis sibi (Gen. XII. 1.) *Egredere de terra tua, & de cognatione tua*. Et ideo convenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

Ad primum ergo dicendum, quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adæ, qui plene instructus fuerat de divinis, adhuc fides, & ratio naturalis intantum vigebat in homine quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei, & salutis; sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahæ diminuta erat fides, pluribus ad idololatriam declinantibus: obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiæ usque ad peccatum contra naturam. Et ideo convenienter tunc, & non ante fuit instituta circumcisio ad profitendum fidem, & ad minuendum carnalem concupiscentiam.

Ad secundum dicendum, quod legalis observantia tradi non debuit nisi populo iam congregato: quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quæst. XC. art. 2.) Populus antem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili; quod est necessarium ad hoc quod homines in quacumque religione adunentur, sicut Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XIX. cap. XI. in fin.) Et ideo oportuit prius institui circumcisionem quam lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternæ admonitionis. Unde & Dominus dicit ad Abraham (Genes. XVIII. 19.) *Scio quod præcepturus sit filiis suis, & domui suæ post se, ut custodiant viam Domini*.

Ad tertium dicendum, quod baptismus in se continet perfectionem salutis, ad quam Deus omnes homines vocat, secundum illud I. Timoth. II. 3. *Qui vult omnes homines salvos fieri*: & ideo baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio autem non continebat perfectionem salutis, sed figurabat ipsam ut fiendam

per

per Christum, qui erat ex Iudaeorum populo nasciturus: & ideo illi soli populo data est circumcisio.

Ad quartum dicendum, quod circumcisio instituta est ut signum fidei Abrahae, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi: & ideo convenienter solis maribus competebat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. lxxxi. art. 5. in corp. & ad 2.) Sed baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis causa salutis omnium, & remissionem omnium peccatorum.

ARTICULUS III. 408

Utrum ritus circumcisionis fuerit conveniens.

IV. dist. 1. *quaest.* 11. *art.* 3. *quaest.* 2. & *art.* 3. *quaest.* 2. & 3. & *Ioan* VII. *lect.* 2. & *Rom.* IV. *lect.* 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ritus circumcisionis non fuerit conveniens. Circumcisio enim, sicut dictum est (art. 1. & 2. praec.) fidei quaedam professio est. Sed fides in vi apprehensiva existit, cuius operationes maxime apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quam in membro generationis.

2. Praeterea. Ad usum sacramentorum assumimus ea quorum est communior usus, sicut aquam ad abluendum, & panem ad reficiendum. Sed ad incidendum communius utimur cultello ferreo quam petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

3. Praeterea. Sicut baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita etiam circumcisio, sicut Beda dicit (in hom. circumcis. parum a princ.) Sed baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineat propter originale peccatum, si non dum baptizati decedant: quandoque etiam traditur baptismus post octavum diem. Ergo circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque praeveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

Sed contra est quod Rom. IV. super illud, *Et signum accepit circumcisionis* determinatur in Glossa (ord.) praedictus circumcisionis ritus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) circumcisio quoddam signum fidei est, institutum a Deo, cuius sapientiae non est numerus. Determinare autem convenientia signa, est sapientiae opus. Et ideo concedendum est quod ritus circumcisionis fuit conveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio convenienter fiebat in membro generationis. Primo quidem quia signum erat fidei qua Abraham credidit Christum ex suo semine nasciturum. Secundo quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur. Tertio quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiae, quae praecipue in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

Ad secundum dicendum, quod cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis: unde non invenitur tale instrumentum praecepto divino determinatum: neque etiam communiter tali instrumento Iudaei utebantur ad circumcidendum, sicut neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquae circumcisiones famosae cultello lapideo factae; sicut legitur Exod. IV. 25. quod *tulit Sephora acutissimam petram, & circumcidit praeputium filii sui*: & Iosue v. 2. dicitur: *Fac tibi cultellos lapideos, & circumcide secundo filios Israel*: per quod figurabatur, circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur I. Corinth. x. 4. *Petra autem erat Christus*.

Ad tertium dicendum, quod octavus dies determinabatur circumcisioni tum propter mysterium, quia in octava aetate, quae erit aetas resurgentium, quasi in octavo die perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem poenalitatem: tum etiam propter teneritudinem infantis ante octavum diem. Unde etiam de aliis animalibus Levit. XXII. 27. praecipitur: *Bos, ovis, & capra, cum genita fuerint, septem diebus erunt sub ubere matris suae; die autem octavo, & deinceps offerri poterunt Domino.* Erat autem octavus dies de necessitate praecepti, ita scilicet quod octavum diem praetermittentes peccabant, etiamsi esset sabbatum, secundum illud Ioan. VII 23. *Circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Non tamen erat de necessitate sacramenti: quia si aliqui omittebant octavum diem, postea poterant circumcidi.

Quidam etiam dicunt, quod propter periculum imminentis mortis poterat octavus dies præveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturæ, nec ex consuetudine Iudæorum haberi potest.

Unde melius dicendum est, sicut etiam Hugo de S. Victore dicit (Lib. I. de sacram. par. XII. cap. II. a med.) quod octavus dies nulla necessitate præveniebatur. Unde super illud Proverb. IV. *Unigenitus eram coram matre mea*, dicit Glossa (ord.) quod alius Bersabeæ parvulus non computatur. quia ante octavum diem mortuus nominatus non fuit, & per consequens nec circumcisus.

ARTICULUS IV. 409

Utrum circumcisio conferebat gratiam iustificantem.

Sup. quæst. LXII. *art.* 6. *ad* 3. *& IV. dist.* I. *quæst.* II. *art.* 4. *& ver. quæst.* XXVIII. *art.* 2. *ad* 12. *& Rom.* IV. *lect.* 5

AD quartum sic proceditur. Videtur quod circumcisio non conferebat gratiam iustificantem. Dicit enim Apostolus Galat. II. 21. *Si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est*, idest sine causa. Sed circumcisio erat quædam obligatio legis implendæ, secundum illud Galat. V. 3. *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Ergo si ex circumcisione est iustitia, Christus gratis, idest sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcisione erat gratia iustificans a peccato.

2. Præterea. Ante institutionem circumcisionis sola fides ad iustificationem sufficiebat: dicit enim Gregorius in IV. Moral. (cap. III. a princ.) *Quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides*. Sed virtus fidei non est imminuta per mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos iustificabat, & non circumcisio.

3. Præterea. Iosue V. 5. legitur, quod *populus qui natus est in deserto, per quadraginta annos incircumcisus fuit*. Si ergo per circumcisionem auferebatur peccatum originale, videtur quod omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli, quam adulti, fuerint damnati. Et eadem obiectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui præveniri non debebat, ut dictum est (art. præc. ad 3.)

4. Præterea. Nihil impedit introitum regni cælestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem Christi impediebantur ab introitu regni cælestis. Non ergo per circumcisionem homines iustificabantur.

5. Præterea. Peccatum originale dimittitur sine actuali: quia *impium est a Deo dimidiam sperare veniam*, ut Augustinus dicit (alius Auctor in Lib. de vera & falsa pœnitent. cap. IX. cir. med.) Sed nusquam legitur, quod per circumcisionem remittererur actuale peccatum. Ergo etiam neque originale per eam dimittebatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Valerium contra Iulianum (Lib. II. de nupt. & concupiscent. cap. XI. a med.) *Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quæ erat* (a) *signaculum iustitiæ fidei, ad iustificationem purgationis valebat parvulis originalis, veterisque peccati; sicut & baptismus ex illo cœpit valere tempore ad innovationem hominis, ex quo institutus est.*

Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter ponitur, quod in circumcisione peccatum originale remittebatur. Quidam tamen dixerunt, quod non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum, quod Magister ponit in I. dist. IV. Sent. & Rom. IV. in Glossa (ord. sup. illud *Signum accepit*.) Sed hoc non potest esse: quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundum illud Rom. III. 24. *Iustificati gratis per gratiam &c.*

Et ideo alii dixerunt, quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpæ, sed non quantum ad effectus positivos; ne cogerentur dicere, quod gratia in circumcisione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, & ita superfluus fuerit adventus Christi. Sed hæc etiam positio stare non potest. Primo quidem quia per circumcisionem debatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ. Secundo quia priores sunt naturaliter secundum ordinem causæ formalis effectus positivi quam privativi; licet secundum ordinem causæ materialis sit e converso: forma enim non excludit privationem, nisi informando subiectum.

Et ideo alii dixerunt, quod in circumcisio-

(a) *Ita cum Augustino passim. Al.* signaculum fidei iustitiæ Dei ad sanctificationem purgationis: *item* signaculum iustitiæ fidei ad purgationem valebat magnis, & parvulis

cisione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita æterna, sed non quantum ad omnes effectus: quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis: quod etiam aliquando mihi visum est (IV. dist. 1. quæst. II. art. 4. quæst. III.)

Sed diligenter consideranti apparet, hoc non esse verum: quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, & vitare omne peccatum mortale, quod committitur in transgressione mandatorum legis: minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri, & argenti.

Et ideo dicendum est, quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus; aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet, inquantum est instrumentum passionis Christi iam perfectæ; (a) in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cuius signum erat circumcisio: ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde & Apostolus dicit Rom. IV. II. quod *Abraham accepit signum circumcisionis signaculum iustitiæ fidei*: quia scilicet iustitia erat ex fide significata, non ex circumcisione (b) significante. Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio; ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, & copiosiorem gratiam confert quam circumcisio: maior enim est effectus rei iam præsentis quam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si ex circumcisione esset iustitia aliter quam per fidem passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod sicut ante institutionem circumcisionis sola fides Christi futuri iustificabat tam pueros, quam adultos; ita etiam circumcisione data. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum huius fidei, quia nondum homines fideles seorsum ab infidelibus cœperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quod parentes fideles pro parvulis natis, & maxime in periculo existentibus aliquas preces Deo funderent, vel aliquam benedictionem eis adhiberent (quod erat quoddam signaculum fidei) sicut adulti pro seipsis preces, & sacrificia offerebant.

Ad tertium dicendum, quod populus in deserto prætermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant, quando castra movenda erant, tum quia, ut Damascenus dicit (Lib. IV. orth. Fid. cap. XXVI. in princ.) non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere, cum seorsum ab aliis populis habitabant; & tamen, ut Augustinus dicit (in Lib. Qq. in Iosue quæst. VI. a med.) inobedientiam incurrebant qui ex contemptu prætermittebant. Videtur tamen quod nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto: quia, ut in Psal. CIV. dicitur, *non erat in tribubus eorum infirmus*; sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Aegypto circumcisi. Si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his uti de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem: quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

Ad quartum dicendum, quod in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personæ; remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum cælorum ex parte totius naturæ: quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideo etiam baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed & circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

Ad quintum dicendum, quod adulti, quando circumcidebantur, consequebantur remissionem non solum originalis peccati, sed etiam actualium peccatorum; non tamen ita quod liberarentur ab omni reatu pœnæ, sicut in baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

QUAE-

(a) *Ita editi omnes libri quos vidimus, qui tamen ad marginem notant variam lectionem, quam ex codd. Alcan. Tarrac. & Paris. secuti sumus*, Circumcisio autem conferebat gratiam, inquantum erat signum fidei passionis Christi futuræ; ita scilicet &c. (b) *Al.* iustificante.

QUAESTIO LXXI.

De praeparatoriis quae simul concurrunt cum baptismo,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de praeparatoriis quae simul concurrunt cum baptismo: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum catechismus debeat praecedere baptismum.

Secundo, utrum baptismum debeat praecedere exorcismus.

Tertio, utrum ea quae aguntur in catechismo, & exorcismo, aliquid efficiant, vel solum significent:

Quarto, utrum baptizandi debeant catechizari, vel exorcizari per sacerdotes.

ARTICULUS I. 410

Utrum catechismus debeat praecedere baptismum.

IV. dist. VI. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod catechismus non debet praecedere baptismum. Per baptismum enim regenerantur homines in vitam spiritualem. Sed prius homo accipit vitam quam doctrinam. Non ergo prius debet homo catechizari, idest doceri, quam baptizari.

2. Praeterea. Baptismus exhibetur non solum adultis, sed etiam pueris, qui non sunt doctrinae capaces, eo quod non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizare.

3. Praeterea. In catechismo confitetur catechizatus suam fidem. Sed pueri non possunt suam fidem confiteri neque per seipsos, neque etiam aliquis alius pro eis: tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare: tum etiam quia non potest aliquis scire, utrum pueri, cum ad legitimam aetatem pervenerint, assentiant fidei. Non ergo debet catechismus praecedere baptismum.

Sed contra est quod Rabanus de institutione Cleric. (Lib. I. cap. XXV. a med.) dicit: *Ante baptismum catechizandi debet hominem praevenire officium, ut fidei primum catechumenus accipiat rudimentum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 1.) baptismus est fidei christianae sacramentum, cum sit quaedam professio fidei chistianae. Ad hoc autem quod aliquis fidem accipiat, requiritur quod de fide instruatur, secundum illud Rom. x. 14. *Quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante?* Et ideo ante baptismum convenienter praecedit catechismus.

Unde & Dominus praeceptum baptizandi discipulis tradens, praemittit doctrinam baptismo dicens (Matth. ult. 19.) *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita gratiae, in qua regeneratur aliquis per baptismum, praesupponit vitam naturae rationalis, in qua homo potest esse particeps doctrinae.

Ad secundum dicendum, quod sicut mater Ecclesia, ut supra dictum est (quaest. LXIX art. 6. ad 3.) accommodat pueris baptizandis aliorum pedes, ut veniant, & aliorum cor, ut credant; ita etiam accommodat eis aliorum aures, ut audiant, & intellectum, ut per alios instruantur: & ideo eadem ratione sunt catechizandi qua sunt baptizandi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui pro puero baptizato respondet, *Credo*, non praedicit puerum crediturum, cum ad legitimos annos pervenerit; alioquin diceret, *Credet*; sed profitetur fidem Ecclesiae in persona pueri, cui communicatur, cuius sacramentum ei tribuitur, & ad quam obligatur per alium: non est enim inconveniens quod aliquis obligetur per alium in his quae sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens, promittit se operam daturum ad hoc quod puer credat: quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

ARTICULUS II. 411

Utrum exorcismus debeat praecedere baptismum.

Inf. art. 3. *ad* 3. *& IV. dist.* VI. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 1. *per tot. & quaest.* 2. *ad* 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod exorcismus non debeat praecedere baptismum. Exorcismus enim contra energumenos, idest arreptitios, ordinatur

natur. Sed non omnes baptizandi sunt tales. Ergo exorcismus non debet praecedere baptismum.

2. Praeterea. Quamdiu homo subiacet peccato, diabolus in eum habet potestatem: quia, ut dicitur Ioan. VIII. 34. *qui facit peccatum, servus est peccati*. Sed peccatum tollitur per baptismum. Non ergo ante baptismum sunt homines exorcizandi.

3. Praeterea. Ad arcendum daemonum potestatem introducta est aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

Sed contra est quod Caelestinus Papa dicit (epist. II. can. IX. & hab cap. LIII. de consecrat. dist. IV. & Lib. de eccles. dogmat. cap. XXXI.) *Sive parvuli, sive iuvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non prius fontem vitae adeant, quam exorcismis, & exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab eis abiiciatur*.

Respondeo dicendum, quod quicumque sapienter aliquod opus facere proponit, prius removet impedimenta sui operis: unde dicitur Hierem. IV. 3. *Novate vobis novale, & nolite serere super spinas*.

Diabolus autem hostis est humanae salutis, quae homini per baptismum acquiritur; & habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde convenienter ante baptismum expelluntur daemones per exorcismos, ne salutem hominis impediant: quam quidem expulsionem significat exsufflatio.

Benedictio autem cum manus impositione praecludit expulso viam ne redire possit. Sal autem in os missum, & narium, & aurium sputo linitio significat receptionem doctrinae fidei quantum ad aures, & approbationem quantum ad nares, & confessionem quantum ad os. Olei vero inunctio significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra daemones.

Ad primum ergo dicendum, quod energumeni dicuntur, quasi interius laborantes ex intrinseca operatione diaboli: & quamvis non omnes accedentes ad baptismum corporaliter ab eo vexentur, omnes tamen non baptizati potestati daemonum subiiciuntur, saltem propter originalis peccati reatum.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo per ablutionem peccati excluditur potestas daemonis ab homine quantum ad hoc quod impedit eum a perceptione gloriae; sed exorcismi excludunt potestatem daemonis, inquantum impedit hominem a perceptione sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod aqua benedicta datur contra impugnationes daemonum quae sunt ab exteriori; sed exorcismus ordinatur contra impugnationes daemonum quae sunt ab interiori: unde & energumeni dicuntur, quasi interius laborantes, illi qui exorcizantur.

Vel dicendum, quod sicut in remedium contra peccatum secundo datur poenitentia, quia baptismus non iteratur; ita in remedium contra impugnationes daemonum secundo datur aqua benedicta, quia exorcismi baptismales non iterantur.

ARTICULUS III. 412

Utrum ea quae aguntur in exorcismo, aliquid efficiant.

IV. dist. VI. quaest. II. art. 3. quaest. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod ea quae aguntur in exorcismo, non efficiant aliquid, sed solum significent. Si enim puer post exorcismos moriatur ante baptismum, salutem non consequetur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quae in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem: unde & Marci ult. 16. dicitur: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*. Ergo ea quae aguntur in exorcismo, nihil efficiunt, sed solum significant.

2. Praeterea. Hoc solum requiritur ad sacramentum novae legis, ut sit signum, & causa, ut supra dictum est (quaest. LX. art. 1. & quaest. LXII. art. 1.) Si ergo ea quae aguntur in exorcismo, aliquid efficiant, videtur quod singula sint quaedam sacramenta.

3. Praeterea. Sicut exorcismus ordinatur ad baptismum; ita etiam si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum baptismi. Sed dispositio ex necessitate praecedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materia disposita. Sequeretur ergo quod nullus posset consequi effectum baptismi, nisi prius exorcizetur: quod patet esse falsum. Non ergo ea quae aguntur in exorcismis, aliquem effectum habent.

4. Prae-

4. Praeterea. Sicut quaedam aguntur in exorcismo ante baptismum, ita etiam quaedam aguntur post baptismum; sicut quod sacerdos baptizatum chrismate ungit in vertice. Sed ea quae post baptismum aguntur, non videntur aliquid efficere: quia secundum hoc effectus baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quae ante baptismum aguntur in exorcismo, aliquid efficiunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de symbolo (cap. 1. cir. fin.) *Parvuli exsufflantur, & exorcitantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae decepit hominem*. Nihil autem agitur frustra per Ecclesiam. Ergo per huiusmodi exsufflationes hoc agitur ut daemonum potestas expellatur.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, ea quae in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum per hoc quod Ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendam daemonis potestatem; puta cum dicit: *Ergo maledicte diale exi ab eo &c.*

Et ideo dicendum est, quod aliquem effectum habeant, differenter tamen ab ipso baptismo.

Nam per baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum; per ea vero quae in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum salutaris gratiae percipiendae. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout daemones hominis salutem impedire conantur: & hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas daemonis pellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini, quantum scilicet ad hoc quod non praestet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas daemonis in homine quantum ad maculam peccati, & reatu poenae, quousque peccatum per baptismum tollatur: & secundum hoc Cyprianus dicit (epist. VII. Lib. IV. a med.) *Scias, diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem; in baptismo autem omnem nequitiam amittere*. Aliud impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus praeclusos ad percipienda salutis mysteria: unde Rabanus de institutione Clericorum (Lib. I. cap. XXVII. ad fin.) dicit, quod *per salivam typicam, & sacerdotis tactum sapientia, & virtus divina salutem catechumeni operatur, ut aperiantur ei nares ad percipiendum odorem notitiae Dei, ut aperiantur ei aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illi sensus in intimo corde ad respondendum*.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea quae aguntur in exorcismo, non tollitur culpa, propter quam homo punitur post mortem, sed solum tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpae per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine baptismo. Praepositivus tamen dicit, quod pueri exorcizati, si moriantur ante baptismum, minores tenebras patiuntur. Sed hoc non videtur verum: quia tenebrae illae sunt carentia divinae visionis; quae non recipit magis, & minus.

Ad secundum dicendum, quod de ratione sacramenti est quod perficiat principalem effectum, qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum: quod quidem non fit per ea quae aguntur in exorcismo; sed solum huiusmodi impedimenta tolluntur: & ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.

Ad tertium dicendum, quod dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides, & intentio, vel propria eius qui baptizatur, si sit adultus, vel ipsius Ecclesiae, si sit parvulus. Ea vero quae aguntur in exorcismo, ordinantur ad removendum impedimenta: & ideo sine eo potest aliquis consequi effectum baptismi. Non tamen sunt huiusmodi praetermittenda, nisi in necessitatis articulo: & tunc cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in babaptismo. Nec frustra supplentur post baptismum: quia sicut impeditur effectus baptismi, antequam percipiatur; ita potest impediri, postquam fuerit perceptus.

Ad quartum dicendum, quod eorum quae aguntur post baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio quae fit in vertice, quae operatur conservationem gratiae baptismalis; aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur ei vestis candida ad significandam novitatem vitae.

A R-

ARTICULUS IV. 313

Utrum sit officium sacerdotis catechizare, & exorcizare baptizandum.

IV. dist. VI. *quaest* II. *art.* 3. *quaest.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non sit sacerdotis catechizare, & exorcizare baptizandum. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius dicit V. capite eccles. Hierarch. (inter princ. & med.) Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, & energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut ibidem Dionysius dicit (& cap. III. ante med.) Ergo catechizare, & exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potius ministrorum.

2. Praeterea. Catechumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quae in Ecclesia per ministros recitatur: sicut enim per lectores in Ecclesia legitur vetus Testamentum, ita etiam per diaconos, & subdiaconos legitur novum: & sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet: dicit enim Isidorus in quadam epist. (sc. ad Laudefred. quae hab. post Conc. Tolet. VIII.) *Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos, & catechumenos in exorcismo imponere.* Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare, & exorcizare.

3. Praeterea. Catechizare idem est quod docere; & hoc idem est quod perficere; quod ad officium Episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius V. cap. eccles. Hierarch. (parum ante med.) Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

Sed contra est quod Nicolaus I. Papa dicit (hab. inter eius decreta tit. XVI. & cap. LVII. de consecrat. dist. IV.) *Catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscuiusque Ecclesiae fieri possunt.* Unde Gregorius etiam super Evang. (hom. XXIX. ante med.) dicit: *Sacerdotes, cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, quid aliud faciunt, nisi quod daemonia eiiciunt?*

Respondeo dicendum, quod minister comparatur ad sacerdotem, sicut secundarium, & instrumentale agens ad principale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente, sed cooperatur principali agenti in operando. Quanto autem potior est operatio, tanto principale agens potioribus indiget instrumentis, seu ministris. Potior autem est operatio sacerdotis, inquantum confert ipsum sacramentum, quam in praeparatoriis ad sacramentum.

Et ideo supremi ministri, qui dicuntur diacones, cooperantur sacerdoti in ipsa collatione sacramentorum. Dicit enim Isidorus (loc. cit. in arg. 2.) quod *ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, & ministrare in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, patena, & calice. Inferiores autem ministri cooperantur sacerdotibus in his quae sunt praeparatoria ad sacramentum;* sicut lectores in catechismo, & exorcistae in exorcismo.

Ad primum ergo dicendum, quod super immundos ministri habent operationem ministerialem, & quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

Ad secundum dicendum, quod lectores, & exorcistae habent officium catechizandi, & exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

Ad tertium dicendum, quod multiplex est instructio. Una conversiva ad fidem, quam Dionysius tribuit Episcopo in II. eccles. Hierarch. (parum a princ.) & potest competere cuilibet praedicatori, vel etiam cuilibet fideli. Secunda est instructio, qua quis eruditur de fidei rudimentis, & qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum: & haec pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christianae vitae: & haec pertinet ad patrinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, & perfectione christianae vitae: & haec ex officio pertinet ad Episcopos.

QUAE-

QUAESTIO LXXII.

De sacramento confirmationis,

in duodecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis: & circa hoc quæruntur duodecim.

Primo, utrum confirmatio sit sacramentum.

Secundo de materia eius.

Tertio, utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per Episcopum consecratum.

Quarto de forma ipsius.

Quinto, utrum imprimat characterem.

Sexto, utrum character confirmationis præsupponat characterem baptismalem.

Septimo, utrum conferat gratiam.

Octavo, cui competat recipere hoc sacramentum.

Nono, in qua parte.

Decimo, utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum.

Undecimo, utrum hoc sacramentum per solos Episcopos detur.

Duodecimo de ritu eius.

ARTICULUS I. 414

Utrum confirmatio sit sacramentum.

Sup. quæst. lxv. *art.* I. *& IV. dist.* II. *quæst.* II. *art.* 2. *co. & dist.* VII. *quæst.* I. *per tot. & IV. cont. cap.* LVIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Sacramenta enim ex divina institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est (quæst. LXIV. art. 2.) Sed confirmatio non legitur a Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea. Sacramenta novæ legis in veteri lege præfigurata fuerunt: unde Apostolus dicit I. Corinth. x. 2. quod *omnes in Moyse baptizati sunt in nube, & in mari, & omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt, & omnes eumdem potum spiritualem biberunt*. Sed confirmatio non fuit præfigurata in veteri Testamento. Non ergo est sacramentum.

3. Præterea. Sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus: nam pueri baptizati, sine confirmatione decedentes, salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum.

4. Præterea. Per omnia sacramenta Ecclesiæ homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem non videtur Christo conformari, qui non legitur esse confirmatus. Ergo confirmatio non est sacramentum.

Sed contra est quod Melchiades Papa scribit Hispaniarum Episcopis (epist. unica ante med. & hab. cap. III. de consecrat. dist. V.) *De his super quibus rogastis nos vos informari, utrum maius sit sacramentum manus impositio Episcoporum, an baptismus; scitote, utrumque magnum esse sacramentum*.

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis ordinantur ad speciales gratiæ effectus. Et ideo ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiæ, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia, & corporalia gerunt spiritualium, & intelligibilium similitudinem, ex his quæ in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vita gratiæ speciale existat.

Manifestum autem est quod in vita corporali specialis quædam perfectio est quod homo ad perfectam ætatem perveniat, & perfectas actiones hominis agere possit: unde & Apostolus dicit I. Corinth. XIII. II. *Cum autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli*: & inde est etiam quod præter motum generationis, quo aliquis accipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam ætatem. Sic igitur & vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam ætatem spiritualis vitæ. Unde Melchiades Papa dicit (loc. cit.) *Spiritus sanctus, qui super aqua baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam; in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur*. Et ideo manifestum est quod confirmatio est speciale sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem huius sacramenti est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo, nec ab Apostolis, sed postea processu temporis in quodam

Con-

Concilio. Alii vero dixerunt, quod fuit institutum ab Apostolis. Sed hoc non potest esse: quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiæ, quæ competit soli Christo. Et ideo dicendum est, quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Ioan. XVI. 7. *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*. Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti, quæ non erat danda ante Christi resurrectionem, & ascensionem, secundum illud Ioan. VII. 39. *Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*.

Ad secundum dicendum, quod quia confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potuit habere aliquid respondens in veteri Testamento: quia *nihil ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Heb. VII. 19.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. lxv. art. 4.) omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem; sed quædam sunt sine quibus non est salus; quædam sunt quæ cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non prætermittatur ex contemptu sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod illi qui confirmationem accipiunt, quæ est sacramentum plenitudinis gratiæ, Christo conformantur, inquantum ipse a primo instanti suæ conceptionis fuit *plenus gratiæ, & veritatis*, ut dicitur Ioan. I. Quæ quidem plenitudo declarata est in baptismo, quando Spiritus sanctus descendit corporali specie super eum. Unde & Luc. IV. 1. dicitur, quod *Iesus plenus Spiritu sancto regressus est a Iordane*. Non autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut a sacramento plenitudinem gratiæ acciperet.

ARTICULUS II. 415

Utrum chrisma sit conveniens materia huius sacramenti.

Inf. quæst. lxxxiv. *art.* 1. *ad* 1. *&* IV. *dist.* VII. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 1. & 2. & IV. *cont. cap.* lx.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod chrisma non sit conveniens materia huius sacramenti. Hoc enim sacramentum est a Christo promittente discipulis Spiritum sanctum. Sed ipse misit eis Spiritum sanctum absque omni chrismatis inunctione: ipsi etiam Apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manus impositionem absque chrismate: dicitur enim Act. VIII. quod *Apostoli imponebant manus super baptizatos, & accipiebant Spiritum sanctum*. Ergo chrisma non est materia huius sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

2. Præterea. Confirmatio quodammodo perficit sacramentum baptismi, sicut supra dictum est (quæst. lxv. art. 3.) & ita debet ei conformari sicut perfectio perfectibili. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo huius sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo, & balsamo.

3. Præterea. Oleum assumitur in materia huius sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, puta oleo quod fit ex nucibus, vel ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solum oleum olivarum debet assumi ad huiusmodi sacramentum.

4. Præterea. Supra dictum est (quæst. lxvi. art. 3.) quod aqua assumitur ut materia ad baptizandum, quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, & multo minus balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia huius sacramenti.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Registro (Lib. III. epist. ix. a med.) *Presbyteri baptizatos infantes signare in frontibus sacro chrismate non præsumant*. Ergo chrisma est materia huius sacramenti.

Respondeo dicendum, quod chrisma est conveniens materia huius sacramenti. Sicut enim dictum est (art. præc.) in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti ad robur speciale, quod competit per-

perfectæ ætati. Homo autem, cum ad perfectam ætatem pervenerit, incipit iam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibipsi vivit. Gratia vero Spiritus sancti in oleo designatur: unde Christus dicitur esse *unctus oleo lætitiæ* (Psal. xliv.) propter plenitudinem Spiritus sancti quam habuit. Et ideo oleum competit materiæ huius sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quæ redundat ad alios: unde Apostolus dicit II. Corinth. II. 15. *Christi bonus odor sumus Deo &c.*

Et licet multa alia sint odorifera, tamen præcipue accipitur balsamum propter hoc quod habet præcipuum odorem, & quia etiam incorruptionem præstat: unde Eccli. xxiv. 21. dicitur: *Quasi balsamum non mixtum odor meus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ex potestate excellentiæ, quam habet in sacramentis, contulit Apostolis rem huius sacramenti, idest plenitudinem Spiritus sancti sine sacramento: eo quod *ipsi primitias Spiritus sancti acceperant*, sicut dicitur Rom. VIII. Nihilominus tamen aliquid conforme materiæ huius sacramenti exhibitum fuit Apostolis sensibiliter in collatione Spiritus sancti. Quod enim sensibiliter Spiritus sanctus super eos descendit in specie ignis, ad eamdem significationem refertur ad quam refertur oleum: nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem habet vim passivam, inquantum est materia, & fomentum ignis. Et hoc satis competebat: nam per Apostolos gratia Spiritus sancti erat ad alios derivanda. Super Apostolos etiam Spiritus sanctus descendit in figura linguæ: quod ad idem significandum refertur quod significat balsamum: nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem: quia scilicet Apostoli replebantur Spiritu sancto ut fidei doctores; alii autem fideles ut operatores eorum quæ pertinent ad ædificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manus Apostolorum, & etiam ad eorum prædicationem descendebat plenitudo Spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut a principio descenderat super Apostolos. Unde Petrus dicit Act. XI. 15. *Cum cœpissem loqui, cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut & in nos in initio*. Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen Apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando huiusmodi visibilia signa non exhibebantur. Dicit enim Dionysius IV. cap. eccles. Hierarch. (cir. princ) *Est quædam perfectiva operatio, quam duces nostri*, idest Apostoli, *chrismatis hostiam nominant*.

Ad secundum dicendum, quod baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam: & ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam Spiritus sancti, cuius est multiformis operatio, secundum illud Sap. VII. 22. *Est enim in illa Spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex*: & I. ad Cor. XII. 4. dicitur: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Et ideo convenienter huius sacramenti est materia composita.

Ad tertium dicendum, quod proprietates olei, quibus significatur Spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo: unde & ipsa oliva semper frondibus virens, virorem, & misericordiam Spiritus sancti significat. Hoc etiam oleum proprie dicitur oleum, & maxime habetur in usu ubi haberi potest; quilibet autem alius liquor ex similitudine huius oleum nominatur; nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum huius, & quorumdam aliorum sacramentorum.

Ad quartum dicendum, quod baptismus est sacramentum absolutæ necessitatis: & ideo eius materia debet inveniri ubique. Sufficit autem quod materia huius sacramenti, quod non est tantæ necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

ARTICULUS III. 416

Utrum sit de necessitate huius sacramenti quod chrisma fuerit prius per Episcopum consecratum.

IV. dist. XVII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod chrisma, quod est materia huius sacramenti, fuerit prius per Episcopum consecratum. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum;

rum;

rum, non est minoris efficaciæ quam hoc sacramentum. Sed licet quædam sanctificatio adhibeatur aquæ baptismali ante baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis præteriri potest. Ergo non est de necessitate huius sacramenti quod chrisma fuerit prius per Episcopum consecratum.

2. Præterea. Idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum, qua confertur sacramentum: unde & Augustinus dicit super Ioan. (tract. lxxx. a med.) *Accedit verbum ad elementum, & fit sacramentum*. Non ergo debet prius chrisma consecrari quam hoc sacramentum tradatur.

3. Præterea. Omnis consecratio quæ fit in sacramentis, ad consecutionem gratiæ ordinatur. Sed materia sensibilis confecta ex oleo, & balsamo non est capax gratiæ. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

Sed contra est quod Innocentius I. Papa (epist. I. ad Decent. cap. III. & hab. cap. CXIX. de consecrat. dist. IV.) dicit: *Presbyteris, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere liceat, quod ab Episcopo fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solum debetur Episcopis, cum tradunt Paracletum:* quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur chrisma per Episcopum consecratum.

Respondeo dicendum, quod tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur, ut supra dictum est (quæst. LXIV. art. 3.) Est autem considerandum, quod quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet baptismo, & etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiæ horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus dicit, (id hab. Chromat. in fragmentis, vide cap. *Numquam*, de consecrat. dist. IV.) quod *numquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent*. Et similiter ipse Dominus accipiens panem benedixit; similiter autem & calicem, ut habetur Matth. XXVI. & Luc. XXII. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem.

Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret iniuria invisibili unctioni, qua est *unctus præ consortibus suis*, Psal. XLIV. Et ideo tam chrisma, quam oleum sanctum infirmorum, prius benedicuntur, quam adhibeantur ad usum sacramenti.

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, & quando movetur a principali agente ad effectum; ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget: per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum.

Ad tertium dicendum, quod materia corporalis non est capax gratiæ, quasi gratiæ subiectum, sed solum sicut gratiæ instrumentum, ut supra dictum est (quæst. LXII. art. 1. & 3.) & ad hoc materia sacramenti consecratur vel ab ipso Christo, vel ab Episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi.

ARTICULUS IV. 417

Utrum hæc sit conveniens forma huius sacramenti: Consigno te signo crucis &c.

Inf. quæst. LXXXIV. *art.* 3. *cor.* & IV. *dist.* VII. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 3. & *opusc.* II. *cap.* I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod hæc non sit conveniens forma huius sacramenti: *Consigno te signo crucis, & confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti, amen*. Usus enim sacramentorum a Christo, & ab Apostolis derivatur. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec Apostoli ea usi leguntur. Ergo hæc non est conveniens forma huius sacramenti.

2. Præterea. Sicut sacramentum est idem apud omnes; ita & forma debet esse eadem: quia qualibet res habet unitatem, sicut & esse a sua forma. Sed hac forma non omnes utuntur: quidam enim dicunt: *Confirmo te chrismate sanctificationis*. Ergo hæc non est conveniens forma huius sacramenti.

3. Præterea. Sacramentum hoc debet con-

conformari baptiſmo, ſicut perfectio perfectibili, ut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt. arg. 2.) Sed in forma baptiſmi non fit mentio de conſignatione characteris, nec etiam de cruce Chriſti (cum tamen per baptiſmum homo Chriſto commoriatur, ut Apoſtolus dicit Rom. VI.) nec etiam fit mentio de effectu ſalutis, cum tamen baptiſmus ſit de neceſſitate ſalutis: in forma etiam baptiſmi ponitur unus actus tantum, & exprimitur perſona baptizantis, cum dicitur, *Ego te baptizo*: cuius contrarium apparet in forma prædicta. Non ergo eſt conveniens forma huius ſacramenti.

Sed contra eſt auctoritas Eccleſiæ, quæ hac forma communiter utitur.

Reſpondeo dicendum, quod prædicta forma eſt conveniens huic ſacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei ſpeciem, ita forma ſacramenti continere debet quicquid pertinet ad ſpeciem ſacramenti. Sicut autem ex ſupradictis patet (art. 1. hu. quæſt.) in hoc ſacramento datur Spiritus ſanctus ad robur ſpiritualis pugnæ. Et ideo in hoc ſacramento tria ſunt neceſſaria, quæ continentur in forma prædicta. Quorum primum eſt cauſa conferens plenitudinem roboris ſpiritualis, quæ eſt ſancta Trinitas: quæ exprimitur, cum dicitur: *In nomine Patris &c.* Secundum eſt ipſum robur ſpirituale, quod homini confertur per ſacramentum materiæ viſibilis ad ſalutem: quod quidem tangitur, cum dicitur: *Confirmo te chriſmate ſalutis*. Tertium eſt ſignum quod pugnatori datur; ſicut & in pugna corporali milites inſigniis ducum inſigniuntur: & quantum ad hoc dicitur: *Conſigno te ſigno crucis*, in quo ſcilicet Rex noſter triumphavit, ut dicitur Coloſſ. II.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt. ad 1.) per miniſterium Apoſtolorum quandoque dabatur effectus huius ſacramenti, ſcilicet plenitudo Spiritus ſancti, quibuſdam viſibilibus ſignis miraculoſe a Deo effectis, qui poteſt effectum ſacramenti ſine ſacramento conferre: & tunc non erat neceſſaria nec materia, nec forma huius ſacramenti. Quandoque autem, tamquam miniſtri ſacramentorum, hoc ſacramentum præbebant: & tunc ſicut materia, ita & forma ex mandato Chriſti utebantur. Multa enim ſervabant Apoſtoli in ſacramentorum collatione, quæ in Scripturis communiter propoſitis non ſunt tradita. Unde Dionyſius dicit in fine eccleſ. Hierarch. (cap. ult. inter med. & fi.) *Conſummativas invocationes*, idest verba quibus perficiuntur ſacramenta, *non eſt iuſtum Scripturas interpretantibus, neque myſticum earum, aut in ipſis operatas ex Deo virtutes ex occulto ad commune adducere; ſed noſtra ſacra traditio ſine pompa*, ideſt occulte, *eas adoptet*. Unde & Apoſtolus dicit loquens de celebratione Euchariſtiæ I. Corinth. XI. 34. *Cetera, cum venero, diſponam*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſanctitas eſt ſalutis cauſa. Et ideo in idem redit, quod dicitur *chriſmate ſalutis*, & *ſanctificationis*.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus eſt regeneratio in ſpiritualem vitam, qua homo vivit in ſeipſo: & ideo non ponitur in forma baptiſmi niſi unus actus ad ipſum hominem ſanctificandum pertinens. Sed hoc ſacramentum non ſolum ordinatur ad hoc quod homo ſanctificetur in ſeipſo; ſed exponitur cuidam pugnæ exteriori: & ideo non ſolum fit mentio de interiori ſanctificatione, cum dicitur, *Confirmo te chriſmate ſalutis*; ſed etiam conſignatur homo exterius quaſi vexillo crucis ad pugnam ſpiritualem: quod ſignificatur, cum dicitur: *Conſigno te ſigno crucis*. In ipſo autem verbo baptizandi, quod ablutionem ſignificat, poteſt intelligi & materia (quæ eſt aqua abluens) & effectus ſalutis; quæ non intelliguntur in verbo confirmandi: & ideo oportuit hæc ponere. Dictum eſt autem ſupra (quæſt. LXVI. art. 5. ad 1.) quod hoc quod dicitur, *Ego*, non eſt de neceſſitate formæ baptiſmalis, quia intelligitur in verbo primæ perſonæ; apponitur tamen ad exprimendam intentionem: quod non eſt ita neceſſarium in confirmatione, quæ non exhibetur niſi ab excellenti miniſtro, ut infra dicetur (art. 11. hu. quæſt.)

ARTICULUS V. 418

Utrum ſacramentum confirmationis imprimat characterem.

IV. diſt. VII. quæſt. II. art. 1. quæſt. 1. & quæſt. III. art. 3. quæſt. 3.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſacramentum confirmationis non imprimat characterem. Character enim importat quoddam ſignum diſtinctivum. Sed per ſacramentum confirmationis non diſtinguitur homo ab infidelibus,

bus, hoc enim fit per baptismum; neque etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spiritualem, quæ omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

2. Præterea. Supra dictum est (quæst. lxiii. art. 2.) quod character est quædam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa, vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis; potentia autem passiva, sive receptiva per sacramentum baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

3. Præterea. In circumcisione, quæ est character corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character. Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, cum scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

Sed contra. In omni sacramento quod non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur: dicit enim Gregorius (hab. cap. ix. de consecrat. dist. v.) *de homine qui a Pontifice confirmatus fuerit denuo, talis iteratio prohibenda est*. Ergo in confirmatione imprimitur character.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxiii. art. 2.) character est quædam spiritualis potestas ad aliquas sacras actiones ordinata. Dictum est autem supra (art. 1. hu. quæst.) quod sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem ætatem perfectam.

Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitæ, quod alia est actio hominis statim nati, & alia actio quæ competit ei, cum ad perfectam ætatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras, præter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quæ ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quæ pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei; sicut patet exemplo Apostolorum, qui antequam plenitudinem Spiritus sancti acciperent, erant in cœnaculo perseverantes in oratione; postmodum vero egressi non verebantur publice fidem fateri etiam coram inimicis fidei christianæ. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character.

Ad primum ergo dicendum, quod pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit; sed contra hostes visibiles, idest contra persecutores fidei, pugnare, nomen Christi publice confitendo, est confirmatorum, qui iam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem, secundum quod dicitur I. Ioan. 11. 14. *Scribo vobis iuvenes, quoniam fortes estis, & verbum Dei in vobis manet, & vicistis malignum*. Et ideo character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur (I. Petri 11. 2.) *Sicut modo geniti infantes*.

Ad secundum dicendum, quod omnia sacramenta sunt quædam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum; ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

Ad tertium dicendum, quod sacramenta veteris legis dicuntur *iustitiæ carnis*, ut patet Hebr. ix. quia scilicet interius nihil efficiebant: & ideo in circumcisione imprimebatur character solum in corpore, non autem in anima. Sed in confirmatione cum charactere corporali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum novæ legis.

ARTICULUS VI. 419

Utrum character confirmationis præsupponat characterem baptismi.

IV. dist. VII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 3. *& dist.* XXIV. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3. *&* 4.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod character confirmationis non præsupponat ex necessitate characterem baptismalem. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publice fidem Christi. Sed multi etiam ante baptismum sunt fidem Christi publice confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non præsupponit characterem baptismalem.

2. Præterea. De Apostolis non legitur,

quod fuerint baptizati; præsertim cum dicatur Ioan. IV. quod ipse Christus non baptizabat, sed discipuli eius: & tamen postea fuerunt confirmati per adventum Spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari, antequam baptizentur.

3. Præterea. Act. x. 44. dicitur, quod *adhuc loquente Petro, cecidit Spiritus sanctus super eos qui audiebant verbum; & audiebant eos loquentes linguis*: & postea Petrus iussit eos baptizari. Ergo pari ratione possunt alii prius confirmari quam baptizentur.

Sed contra est quod Rabanus dicit in libro I. de instit. cleric. (cap. xxx. in princ.) *Novissime a summo Sacerdote per impositionem manus Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum ad prædicandum.*

Respondeo dicendum, quod character confirmationis ex necessitate præsupponit characterem baptismalem; ita scilicet quod si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet; sed oporteret iterato ipsum confirmari post baptismum.

Cuius ratio est, quia ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem, ut ex supradictis patet (art. 1. hu quæst.) Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in ætatem perfectam, nisi primo fuerit natus: & similiter nisi primo aliquis fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis; sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Sicut tamen nullus consequitur effectum baptismi sine baptismi voto; ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius; quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (epist. cclxv. al. cviii. a med.) ex hoc quod Dominus dicit Ioan. xiii. *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, intelligimus, Petrum, & alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive baptismo Ioannis (sicut nonnulli arbitrantur,) sive (quod magis credibile est) baptismo Christi: neque enim renuit ministerium baptizandi, ut haberet & baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret.*

Ad tertium dicendum, quod audientes prædicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculose, non tamen confirmationis sacramentum. Dictum est autem (art. 2. hu. quæst. ad 1. & art. 4. ad 1.) quod effectus confirmationis potest alicui conferri ante baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, præsupponit effectum baptismi, qui est iustificatio; ita sacramentum confirmationis præsupponit sacramentum baptismi.

ARTICULUS VII. 420

Utrum per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens.

IV. dist. VII. quæst. II. art. 2.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est (art. præc.) non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt a culpa mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens non confertur.

2. Præterea. Peccatores maxime indigent gratia gratum faciente, per quam solam iustificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur quod deberet dari hominibus in peccato existentibus: quod tamen non est verum.

3. Præterea. Gratia gratum faciens specie non differt, cum ad unum effectum ordinetur. Sed duæ formæ eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto. Cum ergo gratia gratum faciens conferatur homini per baptismum, videtur quod per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

Sed contra est quod Melchiades Papa dicit (in epist. unica a med. & hab. cap. II. de consecrat. dist. v.) *Spiritus sanctus in fonte baptismi plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam.*

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est (art. 4. hu. quæst.) datur baptizato Spiritus sanctus ad robur; sicut Apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. II. & sicut dabatur baptizatis per impositionem manus Apostolorum, ut dicitur Act. VIII. Ostensum est autem in prima parte (quæst. XLIII. art. 3.) quod missio, seu datio Spi-

ritus

ritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiæ gratum facientis primus effectus est remissio culpæ. Habet tamen & alios effectus: quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam æternam, secundum illud Rom. VI. 23. *Gratia Dei vita æterna*. Unde & Paulo dictum est II. Corinth. XII. 9. *Sufficit tibi gratia mea*: & ipse de se dicit I. Corinth. XV. 10. *Gratia Dei sum id quod sum*. Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpæ, sed etiam ad augmentum, & firmitatem iustitiæ. Et sic confertur in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius invenerit: & ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per pœnitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi Concilio (hab. inter capit. Herardi Turon. can. lxxv. & cap. VI. de consecrat. dist. v.) *ut ieiuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi donum Spiritus sancti valeant accipere*. Et tunc per hoc sacramentum perficitur pœnitentiæ effectus, sicut & baptismi: quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequitur pœnitens pleniorem remissionem peccati: & si aliquis adultus in peccato existens, cuius conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, dummodo non fictus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. lxII. art 2.) gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata, quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per baptismum, sed quæ prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est eiusdem speciei cum ipsa.

ARTICULUS VIII. 421

Utrum hoc sacramentum sit omnibus exhibendum.

IV. dist. VII. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 2. & 3. & *dist.* XXV. *quæst.* II. *art.* 1. *quæst.* 2. *corp.*

AD octavum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum. Hoc enim sacramentum ad quamdam excellentiam datur, ut dictum est (art. 1. & 4. hu. quæst.) Sed id quod ad excellentiam pertinet, non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

2. Præterea. Per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam ætatem. Sed perfecta ætas repugnat ætati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

3. Præterea. Sicut Melchiades Papa dicit (epist. unica a med. & hab. cap. II. de consecrat. dist. V.) *post baptismum confirmamur ad pugnam*. Sed pugnare non competit mulieribus propter fragilitatem sexus. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum dari debet.

4. Præterea. Melchiades Papa dicit (loc. cit.) quod *quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia; victuris tamen confirmationis auxilia necessaria sunt: quia confirmatio armat, & instruit ad agones mundi huius, & prælia reservandos; qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenerit ad mortem, confirmatur morte, quia iam non potest peccare post mortem*. Ergo statim morituris non debet hoc sacramentum conferri: & sic non debet omnibus dari.

Sed contra est quod dicitur Act. II. 2. quod *Spiritus sanctus adveniens replevit totam domum*, per quam significatur Ecclesia: & postea subditur, quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto*. Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in Ecclesia, exhibendum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in ætatem perfectam.

Hoc autem est de intentione naturæ ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam ætatem perveniat; sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilita-

litatem corporis, quod morte prævenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cuius imitatione hoc natura participat. Unde & Deut. XXXII. 4. dicitur: *Dei perfecta sunt opera*.

Anima autem, ad quam pertinet & spiritualis nativitas, & spiritualis ætatis perfectio, immortalis est; & potest sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tempore iuventutis vel pueritiæ consequi perfectam ætatem: quia huiusmodi corporales ætates animæ non præiudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum datur ad quamdam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis, sed hominis ad seipsum; sicut idem perfectus vir existens habet excellentiam ad se puerum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) ætas corporalis non præiudicat animæ: unde etiam in puerili ætate homo potest consequi perfectionem spiritualis ætatis, de qua dicitur Sap. IV. 8. *Senectus venerabilis est non diuturna, neque numero annorum computata*. & inde est quod multi in puerili ætate propter robur Spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit in homil. de Machabæis (inter princ. & med.) *in mundanis agonibus ætatis, ac formæ, generisque dignitas requiritur: & ideo servis, ac mulieribus, & senibus, ac pueris ad eos aditus denegatur. In cælestibus autem omni personæ, & ætati, ac sexui indiscreta facultate stadium patet*. Et in hom. de militia spirituali (vers. fi.) dicit: *Apud Deum femineus etiam militat sexus. Multæ namque feminæ animo virili spiritualem militiam gesserunt: quædam enim interioris hominis virtute viros æquaverunt in agonibus Martyrum; quædam etiam fortiores viris extiterunt*. Et ideo etiam mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.) anima, ad quam pertinet spiritualis ætas, immortalis est. Et ideo etiam morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti appareant, secundum illud Ephes. IV. 13. *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*. Et ideo Hugo de S. Vict. dicit (Lib. II. de sacram. p. VII. cap. III.) *Omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret*: non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum; sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes maiorem gloriam consequuntur, sicut & hic maiorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantum ad hoc quod morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnæ præsentis.

ARTICULUS IX. 422

Utrum hoc sacramentum sit conferendum homini in fronte.

Inf. art. II. ad 3. & IV. dist. VII. quæst. III. art. 3. quæst. 2. & IV. cont. cap. LX. & quol. XI. art. 7. cor. & Rom. I. lect. 5. fin. & cap. X. lect. 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte. Hoc enim sacramentum est perfectivum baptismi, ut supra dictum est (quæst. LXV. art. 4.) Sed sacramentum baptismi confertur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solum in fronte.

2. Præterea. Hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est (art. I. hu. quæst.) Sed spirituale robur maxime consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quam in fronte.

3. Præterea. Hoc sacramentum datur homini ad hoc quod libere fidem Christi confiteatur. *Sed ore fit confessio ad salutem*, ut dicitur Rom. X. 10. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quam in fronte.

Sed contra est quod Rabanus dicit in Lib. I. de institutione clericorum (cap. XXX. in princ.) *Signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per Pontificem vero in fronte*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hu. quæst.) in hoc sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnæ, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte propter duo.

Primo quidem quia insignitur signo crucis,

cis, ſicut miles ſigno ducis; quod quidem debet eſſe evidens, & manifeſtum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime frons manifeſta eſt, quæ quaſi numquam obtegitur: & ideo linitur confirmatus chriſmate in fronte, ut in manifeſto demonſtret ſe eſſe chriſtianum; ſicut & Apoſtoli poſt acceptum Spiritum ſanctum ſe manifeſtaverunt, qui prius in cœnaculo latebant. Secundo quia aliquis impeditur a libera confeſſione nominis Chriſti propter duo, ſcilicet propter timorem, & propter verecundiam. Utriuſque autem horum ſignum maxime manifeſtatur in fronte, propter duo, ſcilicet propter propinquitatem imaginationis, & propter hoc quod ſpiritus a corde directe ad frontem aſcendunt: unde *verecundati erubeſcunt*, *timentes autem palleſcunt*, ut dicitur in IV. Eth. (cap. ult. cir. princ.) Et ideo in fronte ſignatur chriſmate, ut neque propter timorem, neque propter erubeſcentiam nomen Chriſti confiteri prætermittat.

Ad primum ergo dicendum, quod per baptiſmum regeneramur ad vitam ſpiritualem, quæ ad totum hominem pertinet; ſed in confirmatione roboramur ad pugnam, cuius ſignum ferendum eſt in fronte, quaſi in evidenti loco.

Ad ſecundum dicendum, quod principium fortitudinis eſt in corde, ſed ſignum apparet in fronte: unde dicitur Ezechiel. III. 8. *Ecce dedi .... frontem tuam duriorem frontibus eorum*. Et ideo ſacramentum Euchariſtiæ, quo homo in ſeipſo confirmatur; pertinet ad cor, ſecundum illud Pſal. CIII. 15. *Panis cor hominis confirmet*; ſed ſacramentum confirmationis requiritur in ſignum fortitudinis ad alios: & ideo exhibetur in fronte.

Ad tertium dicendum, quod hoc ſacramentum datur ad libere confitendum, non autem ad confitendum ſimpliciter, quia hoc fit etiam in baptiſmo: & ideo non debet dari in ore, ſed in fronte, ubi apparent ſigna paſſionum, quibus libera confeſſio impeditur.

ARTICULUS X. 423

Utrum ille qui confirmatur, debeat teneri ab alio.

IV. diſt. VII. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* I.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod ille qui confirmatur, non debeat ab alio teneri ad confirmationem. Hoc enim ſacramentum non ſolum pueris, ſed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per ſeipſos ſtare poſſunt. Ergo ridiculum eſt quod ab alio teneantur.

2. Præterea. Ille qui iam eſt de Eccleſia, liberum habet acceſſum ad Eccleſiæ principem, qui eſt Epiſcopus. Sed hoc ſacramentum, ſicut dictum eſt (art. 6. hu. quæſt.) non exhibetur niſi baptizato, qui iam eſt membrum Eccleſiæ. Videtur ergo quod non debeat per alium exhiberi Epiſcopo ad hoc ſacramentum recipiendum.

3. Præterea. Hoc ſacramentum datur ad robur ſpirituale: quod magis viget in viris quam in mulieribus, ſecundum illud Proverb. ult. I. *Mulierem fortem quis inveniet*? Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

Sed contra eſt quod Innocentius Papa dicit, & habetur in Decret. XXX quæſt. IV. (cap. III.) *Si quis ex coniugio filium, aut filiam alterius de ſacro fonte ſuſceperit, aut ad chriſma tenuerit &c.* Ergo ſicut requiritur quod aliquis baptizatum de ſacro fonte levet; ita debet aliquis ab alio teneri ad ſacramentum confirmationis accipiendum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) hoc ſacramentum exhibetur homini ad robur pugnæ ſpiritualis. Sicut autem aliquis de novo natus indiget inſtructore in his quæ pertinent ad conſervationem vitæ, ſecundum illud Hebr. XII. 9. *Patres quidem carnis noſtræ habuimus eruditores, & reverebamur eos*; ita illi qui aſſumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus, a quibus inſtruantur de his quæ pertinent ad modum certaminis. Et ideo in bellis materialibus conſtituuntur duces, & centuriones, per quos alii gubernentur.

Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc ſacramentum, ab alio tenetur, quaſi per alium in pugna ſpirituali erudiendus. Similiter etiam quia per hoc ſacramentum confertur homini perfectio ſpiritualis ætatis, ſicut dictum eſt (art. 2. &

5. hu. quæst.) ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis, & puer.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ille qui confirmatur, sit adultus corporaliter, nondum tamen est adultus spiritualiter.

Ad secundum dicendum, quod licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiæ, nondum tamen est adscriptus militiæ christianæ: & ideo Episcopo, tamquam duci exercitus, per alium exhibetur iam militiæ christianæ adscriptum: non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondum est confirmatus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur Colos. III. 11. *in Christo Iesu non est masculus, & femina:* & ideo non differt, utrum masculus, vel femina teneat aliquem in confirmatione.

ARTICULUS XI. 424

Utrum solus Episcopus hoc sacramentum conferre possit.

IV. dist. VII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3. *& dist.* XIII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *& dist* XXV. *quæst* I. *art.* I. *cor. & IV. cont.* *cap.* lx. *& quol.* x. *art.* 7.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod non solus Episcopus hoc sacramentum conferre possit. Gregorius enim scribens Ianuario Episcopo (in Regist. Lib. III. epist. XXVI. in fi.) dicit: *Pervenit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem usum nostræ Ecclesiæ fecimus. Sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi Episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus.* Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum. Ergo videtur quod non sit de necessitate huius sacramenti quod ab Episcopo conferatur.

2. Præterea. Sacramentum baptismi videtur maioris efficaciæ quam sacramentum confirmationis: quia per baptismum fit plena remissio peccatorum & quantum ad culpam, & quantum ad pœnam, quod non fit in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum baptismi, & in necessitate quilibet etiam non ordinatus potest baptizare. Ergo non est de necessitate huius sacramenti quod ab Episcopo conferatur.

3. Præterea. Summitas capitis, ubi secundum medicos est locus rationis, scilicet particularis, quæ dicitur virtus cogitativa, est nobilior fronte, ubi est locus imaginativæ virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos ungere chrismate in vertice. Ergo multo magis potest eos chrismate signare in fronte; quod pertinet ad hoc sacramentum.

Sed contra est quod Eusebius Papa dicit (epist. III. cir. fi. & hab. cap. IV. de consecrat. dist. V.) *Manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis Sacerdotibus; nec tempore Apostolorum ab aliis quam ab ipsis Apostolis, legitur, aut scitur peractum esse; nec ab aliis quam qui eorum locum tenent, umquam perfici potest, aut fieri debet: nam si aliter præsumptum fuerit, irritum habeatur, & vacuum; nec inter ecclesiastica umquam reputabitur sacramenta.* Est igitur de necessitate huius sacramenti, quod dicitur sacramentum manus impositionis, quod ab Episcopo tradatur.

Respondeo dicendum, quod in quolibet opere ultima consummatio supremæ arti, aut virtuti reservatur; sicut præparatio materiæ pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam. Supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum: unde epistola, quæ a notario scribitur, (*a*) a domino signatur.

Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud I. Corinth. III. 9. *Dei ædificatio estis.* Sunt etiam quasi quædam *epistola spiritu Dei scripta*, sicut dicitur II. Corinth. III. 3. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi; ita scilicet quod per baptismum ædificatur homo in domum spiritualem, & conscribitur quasi quædam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus ædificata, dedicatur in templum Spiritus sancti, & quasi epistola conscripta signatur signo crucis. Et ideo collatio huius sacramenti Episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in Ecclesia; sicut & in primitiva Ecclesia per impositionem manus Apostolorum, quorum vicem gerunt Episcopi, plenitudo Spiritus sancti dabatur, ut habetur Act. VIII. Unde Urbanus I. Pa-

pa

(a) *Ita cum mss. Nicolaius. Al.* a domino Papa.

pa dicit (in epist. ad omnes fidel. cir. fi. & hab. cap. 1. de consecrat. dist. v.) *Omnes fideles per manus impositionem Episcoporum, Spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur*.

Ad primum ergo dicendum, quod Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam quae sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus; sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit B. Gregorius Papa, quod simplices sacerdotes hoc sacramentum conferrent, quamdiu scandalum tolleretur.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum baptismi est efficacius quam hoc sacramentum, quantum ad remotionem mali, eo quod est spiritualis generatio, quae est mutatio de non esse in esse. Hoc autem sacramentum est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum. Et ideo hoc sacramentum digniori ministro committitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Rabanus dicit in Lib. I. de institutione clericorum (cap. XXX.) *signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per Pontificem vero in fronte; ut in priori unctione super ipsum significetur Spiritus sancti descensio ad habitationem Dei consecrandam; in secunda quoque, ut ejusdem Spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis, & scientiae, & virtutis, venire in hominem declaretur*. Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorem effectum, haec unctio Episcopis reservatur.

ARTICULUS XII. 425

Utrum ritus hujus sacramenti sit conveniens.

IV. dist. VII. quaest. III. art. 3. quaest. 2. ad 3. & in exposit. lit.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod ritus hujus sacramenti non sit conveniens. Sacramentum enim baptismi est majoris necessitatis quam hoc sacramentum, ut supra dictum est (quaest. LXV. art. 4.) Sed baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha, & Pentecoste. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet praefigi.

2. Praeterea. Sicut hoc sacramentum requirit devotionem & dantis, & recipientis, ita etiam & sacramentum baptismi. Sed in sacramento baptismi non requiritur quod a jejunis sumatur, vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in Concilio Aurelianensi (ut cit. art. 7. hu. quaest. ad 2.) *ut jejuni ad confirmationem veniant*: & in Concilio Meldensi (ut hab. cap. VII. de consecr. dist. V.) *ut Episcopi nonnisi jejuni per impositionem manuum Spiritum sanctum tradant*.

3. Praeterea. Chrisma est quoddam signum plenitudinis Spiritus sancti, ut supra dictum est (art. 2. hu. quaest.) Sed plenitudo Spiritus sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act. II. Magis ergo debet chrisma confici, & benedici in festo Pentecostes quam in coena Domini.

Sed contra est usus Ecclesiae, quae a Spiritu sancto gubernatur.

Respondeo dicendum, quod Dominus Matth. XVIII. 20. fidelibus suis promisit, dicens: *Ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*. Et ideo firmiter tenendum est quod ordinationes Ecclesiae dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet, ritus quos Ecclesia observat in hoc, & in aliis sacramentis, esse convenientes.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Melchiades Papa dicit (in sua epist. ante med. & hab. cap. *De his*, de consecrat. dist. V.) *ita conjuncta sunt haec duo sacramenta*, scilicet baptismi, & confirmationis, *ut ab invicem, nisi morte praeveniente, nullatenus possint segregari, & unum sine altero rite perfici non possit*. Et ideo eadem tempora sunt praefixa baptismo solemniter celebrando, & huic sacramento. Sed quia hoc sacramentum a solis Episcopis datur, qui non sunt semper praesentes, ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum confirmationis etiam in alia tempora differri.

Ad secundum dicendum, quod ab illa prohibitione excipiuntur infirmi, & morte periclitantes, sicut in statuto Meldensis Concilii legitur. Et ideo propter multitudinem fidelium, & propter pericula imminentia sustinetur ut hoc sacramentum, quod nonnisi ab Episcopis dari potest, etiam a non jejunis detur, vel accipiatur: quia unus Episcopus, praecipue in magna dioecesi, non sufficeret ad tot homi-

homines confirmandos, si eis tempus arctaretur. Ubi tamen congrue observari potest, convenientius est ut a ieiunis detur, & accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex Concilio Martini Papæ (hab. inter cap. Martini Episcop. Bracarensis cap. li. & cap. cxxix. de consecrat. dist. iv.) habetur, omni tempore licebat chrisma conficere; sed quia solemnis baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigilia Paschæ celebratur, congrue ordinatum est ut per biduum ante ab Episcopo chrisma benedicatur, ut possit per diœcesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit Eucharistiæ sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodo ordinantur, sicut supra dictum est (quæst. lxv. art.3.)

QUAESTIO LXXIII.

De sacramento Eucharistiæ, secundum se,

in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiæ: & primo de ipso sacramento; secundo de materia; tertio de forma; quarto de effectibus; quinto de recipientibus hoc sacramentum; sexto de ministro; septimo de ritu.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum Eucharistia sit sacramentum.

Secundo, utrum sit unum, vel plura.

Tertio, utrum sit de necessitate salutis.

Quarto de nominibus eius.

Quinto de institutione ipsius.

Sexto de figuris eius.

ARTICULUS I. 426

Utrum Eucharistia sit sacramentum.

Inf. art. 4. & quæst. lxxix. *art.* 5. *&* 7. *& IV. dist.* viii. *quæst.* i. *art.* i. *quæst.* i.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta: quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cum ergo ad perfectionem ordinetur & confirmatio, & Eucharistia, ut dicit Dionysius iv. eccles. Hierarch. (cir. princ. & cap. ii. cir. med.) videtur Eucharistia non esse sacramentum, cum confirmatio sit sacramentum, ut prius habitum est (quæst. præc. art.1. & quæst. lxv. art. 1.)

2. Præterea. In quolibet sacramento novæ legis id quod visibiliter subiicitur sensui, efficit invisibilem effectum sacramenti; sicut ablutio aquæ causat & characterem baptismalem, & ablutionem spiritualem, sicut supra dictum est (quæst. lxiii. art. 6. & quæst. lxvi. art. 1.) Sed species panis, & vini, quæ subiiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res, & sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantum in Eucharistia. Ergo videtur quod Eucharistia non sit sacramentum novæ legis.

3. Præterea. Sacramenta novæ legis habentia materiam, in usu materiæ perficiuntur; sicut baptismus in ablutione, & confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo Eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiæ, non in consecratione ipsius materiæ: quod patet esse falsum: quia forma huius sacramenti sunt verba quæ in consecratione materiæ dicuntur, ut infra patebit (quæst. lxxviii. art.1.) Ergo Eucharistia non est sacramentum.

Sed contra est quod in collecta dicitur: *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam.*

Respondeo dicendum, quod sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitæ corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt.

Manifestum est autem quod sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit, & augmentum, quo homo perducitur ad perfectionem vitæ; ita etiam requiritur alimentum, quo homo conservatur in vita. Et ideo sicut ad vitam spiritualem oportuit esse baptismum, qui est spiritualis generatio, & confirmationem, quæ est spirituale augmentum; ita oportuit esse sacramentum Eucharistiæ, quod est spirituale alimentum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est perfectio. Una quæ est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum: & talis perfectio competit confir-

firmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adiunctione alicuius extrinseci hominem conservantis, puta ex adiunctione cibi, vel indumenti, vel alicuius huiusmodi: & talis perfectio competit Eucharistiæ, quæ est spiritualis prefectio.

Ad secundum dicendum, quod aqua baptismi non causat aliquem spiritualem effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus sancti in aqua existentem. Unde Chrysostomus dicit super illud Ioan. v. *Angelus Domini secundum tempus &c.* (hom. xxxv. in Ioan. inter princ. & med) „ In baptizatis non „ simpliciter aqua operatur, sed cum Spi„ ritus sancti susceperint gratiam, tunc „ omnia solvit peccata. " Sicut autem se habet virtus Spiritus sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis, & vini: unde species panis, & vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri".

Ad tertium dicendum, quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute, & in ordine ad aliud. Hæc autem est differentia inter Eucharistiam & alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum; aqua vero baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum: & eadem ratio est de chrismate, & similibus. Et ideo sacramentum Eucharistiæ perficitur in ipsa consecratione materiæ; alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiæ ad hominem sanctificandum: & ex hoc etiam consequitur alia differentia: nam in sacramento Eucharistiæ id quod est res, & sacramentum, est in ipsa materia; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia, quæ confertur; in baptismo autem utrumque est in suscipiente, scilicet & character, qui est res, & sacramentum, & gratia remissionis peccatorum, quæ est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

ARTICULUS II. 427

Utrum hoc sacramentum sit unum, vel plura.

Inf. quæst. lxxviii. *art.* 6. *ad* 2. *&* IV. *dist.* viii. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura. Dicitur enim in collecta: *Purificent nos, Domine, sacramenta quæ sumpsimus:* quod quidem dicitur propter Eucharistiæ susceptionem. Ergo Eucharistia non est unum sacramentum, sed plura.

2. Præterea. Impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem; sicut quod unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est (quæst. lx. art. 1.) Cum igitur in Eucharistia sint plura signa, scilicet panis, & vinum, videtur consequens esse quod sint plura sacramenta.

3. Præterea. Hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, sicut dictum est (art. præc. ad 3.) Sed in hoc sacramento est duplex materiæ consecratio. Ergo est duplex sacramentum.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Corinth. x. 17. *Unus panis, & unum corpus multi sumus omnes, qui de uno pane, & de uno calice participamus:* ex quo patet quod Eucharistia est sacramentum ecclesiasticæ unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cuius est sacramentum. Ergo Eucharistia est unum sacramentum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur V. Metaph. (tex. 9. & seq.) unum dicitur, non solum indivisibile, quod est continuum, sed etiam quod est perfectum; sicut dicitur una domus, & unus homo. Est autem unum perfectione, ad cuius integritatem concurrunt omnia quæ requiruntur ad finem eiusdem; sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animæ, & domus integratur ex omnibus partibus quæ sunt necessariæ ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum: ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quæ corporali conformatur.

Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum, & potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad inte-

tegritatem huius sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus, & spiritualis potus, secundum illud Ioan. VI. 56. *Caro mea vero est cibus, & sanguis meus vere est potus*. Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter, & perfective.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem collecta & pluraliter dicitur primo: *Purificent nos sacramenta quae sumpsimus*: & postea singulariter subditur: *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam*, ad ostendendum quod hoc sacramentum quodam modo est multa, simpliciter autem unum.

Ad secundum dicendum, quod panis, & vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero, & perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod est duplex consecratio materiae huius sacramenti, non potest plus haberi nisi quod hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS III. 428

Utrum Eucharistia sit de necessitate salutis.

Inf. quaest. LXXX. *art.* II. *&* IV. *dist.* IX. *art.* I. *quaest.* 2. *& dist.* XII. *quaest.* III. *art.* 2. *quaest.* I. *& Ioan.* VI. *lect.* 7.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Dicit enim Dominus Ioan. VI. 54. *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi, & bibitur sanguis eius. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitae.

2. Praeterea. Hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate spiritualis salutis.

3. Praeterea. Sicut baptismus est sacramentum dominicae passionis, sine qua non est salus; ita & Eucharistia: dicit enim Apostolus I. Corinth. XI. 26. *Quotiescumque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat*. Ergo sicut baptismus est de necessitate salutis, ita etiam hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus scribit Bonifacio contra Pelagianos (Lib. I. contr. duas epist. Pelag. cap. XXII.) *Nec illud cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis, & sanguinis Christi*.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, & rem sacramenti. Dictum est autem (art. praec.) quod res huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus: nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam, ut habetur I. Petr. III. Dictum est autem supra (quaest. LXVIII. art. 2.) quod res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem huius sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut & ante baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est (quaest. LXVIII. art. 2.) Est tamen differentia quantum ad duo. Primo quidem quia baptismus est principium spiritualis vitae, & ianua sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, & omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est (quaest. LXV. art. 3.) per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam, vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam; perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut & finis habetur in desiderio, & intentione. Alia differentia est, quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam: & ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam; & sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, & per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum: & ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti: unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis, sicut baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (tract. XXVI. in Ioan.

Ioan. inter med. & fin.) exponens illud verbum Ioan. *Hunc cibum , & potum* , scilicet carnis, & sanguinis , „ societa-„ tem vult intelligi corporis , & membro-„ rum suorum , quod est Ecclesia in præ-„ destinatis , & vocatis , & iustificatis , „ & glorificatis sanctis , & fidelibus e-„ ius. " Unde, sicut ipse dicit in epist. ad Bonifacium , (id hab. Bed. super illud I. Corinth. x. *Calix benedictionis &c.* Vide cap. cxxxi. de consecrat. dist. iv.) *nulli est aliquatenus ambigendum , tunc unumquemque fidelium corporis , sanguinisque Domini participem fieri , quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur ; nec alienari ab illius panis , calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat , & calicem bibat , de hoc sæculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat* .

Ad secundum dicendum , quod hæc est differentia inter alimentum corporale, & spirituale , quod alimentum corporale convertitur in substantiam eius qui nutritur ; & ideo non potest homini valere ad vitæ conservationem alimentum corporale , nisi realiter sumatur : sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum , secundum illud quod Augustinus dicit in Lib. VII. Confes. (cap. x. a med.) quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi : *Nec tu me mutabis in te , sicut cibum carnis tuæ , sed tu mutaberis in me* . Potest autem aliquis in Christum mutari , & ei incorporari voto mentis , etiam sine huius sacramenti perceptione . Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum , quod baptismus est sacramentum mortis , & passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passione eius ; sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi , prout homo perficitur in unione ad Christum passum . Unde sicut baptismus dicitur sacramentum fidei , quæ est fundamentum spiritualis vitæ ; ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis , *quæ est vinculum perfectionis* , ut dicitur Coloss. iii. 14..

ARTICULUS IV. 429

Utrum convenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur.

Inf. quæst. lxxix. *art.* 2. *ad* 1. *&* IV. *dist.* VIII. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 3.

AD quartum sic proceditur . Videtur quod inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur . Nomina enim debent respondere rebus . Sed hoc sacramentum est unum , ut dictum est (art. 2. hu. quæst.) Ergo non debet pluribus nominibus nominari .

2. Præterea . Species non notificatur convenienter per id quod est commune toti generi. Sed Eucharistia est sacramentum novæ legis : omnibus autem sacramentis commune est quod in eis confertur gratia , quod significat nomen *Eucharistia* , quod est idem quod *bona gratia :* omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in via præsentis vitæ ; quod pertinet ad rationem *Viatici :* in omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum ; quod pertinet ad rationem *Sacrificii :* & per omnia sacramenta sibi invicem communicant fideles ; quod significat hoc nomen σύναξις in Græco , vel *Communio* in Latino . Ergo hæc nomina non convenienter adaptantur huic sacramento .

3. Præterea . Hostia videtur esse idem quod sacrificium . Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium , ita nec proprie dicitur *Hostia* .

Sed contra est quod usus fidelium habet .

Respondeo dicendum , quod hoc sacramentum habet triplicem significationem . Unam quidem respectu præteriti , inquantum scilicet est commemorativum dominicæ passionis , quæ fuit verum sacrificium , ut supra dictum est (quæst. xlviii. art. 3.) & secundum hoc nominatur *Sacrificium* . Aliam autem significationem habet respectu rei præsentis , scilicet ecclesiasticæ unitatis , cui homines aggregantur per hoc sacramentum : & secundum hoc nominatur *Communio* , vel σύναξις . Dicit enim Damascenus IV. Lib. (orth. Fid. cap. xiv. ad fin.) quod dicitur Communio , quia communicamus per ipsam Christo , & quia participamus eius carne , & Divinitate , & quia communicamus , & unimur ad invicem per ipsam . Tertiam significationem habet re-

spe-

spectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est præfigurativum fruitionis Dei, quæ erit in patria: & secundum hoc dicitur *Viaticum*, quia hic præbet nobis viam illuc perveniendi: & secundum hoc etiam dicitur Εὐχαριστία, idest *bona gratia*, quia *gratia Dei vita æterna*, ut dicitur Rom. VI. 23. vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in Græco μετάληψις, idest *Assumptio*: quia, ut Damascenus dicit (loc. sup. cit.), *per hoc Filii Deitatem assumimus*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, idem pluribus nominibus nominari, secundum diversas proprietates, vel effectus.

Ad secundum dicendum, quod id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice huic propter eius excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum dicitur *Sacrificium*, inquantum repræsentat ipsam passionem Christi; dicitur autem *Hostia*, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris, ut dicitur Ephes. V.

ARTICULUS V. 430

Utrum institutio huius sacramenti fuerit conveniens.

Inf. quæst. LXXIV. *art.* 4. *co. & ad* 1. *& quæst.* LXXX. *art.* 8. *ad* 1. *& IV. dist.* VIII. *quæst.* 1. *art.* 3. *& I. Cor.* XI. *lect.* 4. *& lect.* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens institutio huius sacramenti. Ut enim Philosophus dicit in II. de gener. (tex. 50.) *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus*. Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus esse spirituale, ut Dionysius dicit II. cap. eccles. Hierarch. (parum a princ.) Ergo per baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituere hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

2. Præterea. Per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est (quæst. VIII.) Ergo non debuit institutio huius sacramenti differri usque ad cœnam Domini.

3. Præterea. Hoc sacramentum dicitur memoriale dominicæ passionis, secundum illud Lucæ XXII. 19. *Hoc facite in meam commemorationem*. Sed memoria est præteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

4. Præterea: Per baptismum aliquis ordinatur ad Eucharistiam, quæ non nisi baptizatis dari debet. Sed baptismus institutus fuit post Christi passionem, & resurrectionem, ut patet Matth. ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

Sed contra est quod hoc sacramentum est institutum a Christo, de quo dicitur Marci VII. 37. *Bene omnia fecit*.

Respondeo dicendum, quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cœna, in qua scilicet Christus ultimo cum suis discipulis fuit conversatus.

Primo quidem ratione continentiæ huius sacramenti: continetur enim ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento. Et ideo quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit; sicut in absentia Imperatoris exhibetur veneranda eius imago. Unde Eusebius Emissenus dicit (hom. V. in Pascha, quæ incipit, *Magnitudo cælestium &c.* parum a princ.) *Quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis, & illaturus sideribus, necesse erat ut die cœnæ sacramentum corporis, & sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur iugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium*. Secundo quia sine fide passionis Christi numquam potuit esse salus, secundum illud Rom. III. 25. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquid ræpresentativum dominicæ passionis: cuius in veteri quidem Testamento præcipuum sacramentum erat agnus paschalis. Unde & Apostolus dicit I. Corinth. V. 7. *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Successit autem ei in novo Testamento Eucharistiæ sacramentum, quod est rememorativum præteritæ passionis, sicut & illud fuit præfigurativum futuræ. Et ideo conveniens fuit ut imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum institueret. Unde Leo Papa dicit (serm. VII. de pass. Dom. cap. I. in fin.) quod *ut umbræ cederent corpori, antiqua observantia novo excluditur sacramento; hostia in hostiam transit; sanguine sanguis aufertur; & legalis festivitas, dum mutatur, impletur*. Tertio quia ea quæ ultimo dicuntur

tur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriæ commendantur, præsertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos: ea vero ad quæ magis afficimur, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander I. Papa dicit (epist. I. ad omnes orth. cap. IV.) *nihil in sacrificiis maius esse potest quam corpus, & sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est*; ideo ut in maiori veneratione haberetur, Dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit in Libro responsionum ad Ianuarium (epist. LIV. al. CXVIII. cap. VI. a med.) *Salvator quo vehementius commendaret mysterii huius altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infigere cordibus, & memoriæ discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat*.

Ad primum ergo dicendum, quod ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus: nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem; eadem autem, inquantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde sicut per baptismum regeneramur in Christo, ita per Eucharistiam manducamus Christum.

Ad secundum dicendum, quod Eucharistia est sacramentum perfectum dominicæ passionis, tamquam continens ipsum Christum passum: & ideo non potuit institui ante incarnationem; sed tunc habebant locum sacramenta quæ erant tantum præfigurativa dominicæ passionis.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum istud fuit institutum in cœna, ut in futurum esset memoriale dominicæ passionis, ea perfecta. Unde signanter dicit, *Hæc quotiescumque feceritis*, de futuro loquens.

Ad quartum dicendum, quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem Eucharistiæ, quamvis sit posterius baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione: & ideo debuit prius institui.

Vel potest dici, quod baptismus iam erat aliqualiter institutus in ipso Christi baptismo: unde & iam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati, ut legitur Ioan. III.

ARTICULUS VI. 431

Utrum agnus paschalis fuerit præcipua figura huius sacramenti.

Inf. quæst. LXXX. *art.* 10. *ad* 2. *&* IV. *dist.* VIII. *quæst.* I. *art.* 2. *& dist.* XII. *quæst.* III. *art.* I. *quæst.* 3. *ad* I.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod agnus paschalis non fuerit præcipua figura huius sacramenti. Christus enim dicitur (Psal. CIX. 4.) *sacerdos secundum ordinem Melchisedech*, propter hoc quod Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi, offerens panem, & vinum. Sed expressio similitudinis facit quod unum ab alio denominetur. Ergo videtur quod oblatio Melchisedech fuerit potissima figura huius sacramenti.

2. Præterea. Transitus maris rubri fuit figura baptismi, secundum illud I. Cor. X. 2. *Omnes baptizati sunt in nube, & in mari*. Sed immolatio agni paschalis præcessit transitum maris rubri, quem subsecutum est manna, sicut Eucharistia sequitur baptismum. Ergo manna est expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

3. Præterea. Potissima virtus huius sacramenti est quod introducit nos in regnum cælorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maxime præfiguratum fuit in sacramento expiationis, quando Pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in sancta sanctorum, sicut Apostolus probat Hebr. IX. Ergo videtur quod illud sacrificium fuit expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Corinth. V. 7. *Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur in azymis sinceritatis, & veritatis*.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento tria considerare possumus; scilicet id quod est sacramentum tantum, quod est panis & vinum; & id quod est res, & sacramentum, scilicet corpus Christi verum; & quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti.

Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum, potissima figura fuit huius sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem, & vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figuræ eius fuerunt omnia sacrificia veteris Testamenti, præcipue sacrificium expiationis, quod

quod erat ſolemniſſimum. Quantum autem ad effectum, fuit præcipua eius figura manna, quod *habebat in ſe omnis ſaporis ſuavitatem*, ut dicitur Sap. XVI. 20. ſicut & gratia huius ſacramenti quantum ad omnia reficit mentem.

Sed agnus paſchalis quantum ad hæc tria præfigurabat hoc ſacramentum. Quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, ſecundum illud Exodi XII. 8. *Edent carnes .... & azymos panes*. Quantum vero ad ſecundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Iſrael quartadecima Luna; quod fuit figura paſſionis Chriſti, qui propter innocentiam dicitur agnus. Quantum vero ad effectum, quia per ſanguinem agni paſchalis protecti ſunt filii Iſrael a devaſtante Angelo, & educti de Aegyptiaca ſervitute: & quantum ad hoc ponitur præcipua figura huius ſacramenti agnus paſchalis, quia ſecundum omnia ipſum repræſentat.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO LXXIV.

De materia Euchariſtiæ quantum ad ſpeciem,

in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de materia huius ſacramenti: & primo de ſpecie materiæ; ſecundo de converſione panis, & vini in corpus Chriſti; tertio de modo exiſtendi corpus Chriſti in hoc ſacramento; quarto de accidentibus panis, & vini, quæ in hoc ſacramento remanent.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum panis, & vinum ſint materia huius ſacramenti.

Secundo, utrum ad materiam huius ſacramenti requiratur determinata quantitas.

Tertio, utrum materia huius ſacramenti ſit panis triticeus.

Quarto, utrum ſit panis azymus, vel fermentatus.

Quinto, utrum materia huius ſacramenti ſit vinum de vite.

Sexto, utrum ſit admiſcenda aqua.

Septimo, utrum aqua ſit de neceſſitate huius ſacramenti.

Octavo de quantitate aquæ quæ apponitur.

ARTICULUS I. 432

Utrum materia huius ſacramenti ſit panis, & vinum.

IV. diſt. XI. quæſt. II. art. I. quæſt. I. & 2. & IV. cont. cap. LXI. & LXVIII. & I. Cor. XI. lect. 5.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod materia huius ſacramenti non ſit panis, & vinum. Hoc enim ſacramentum perfectius debet repræſentare paſſionem Chriſti quam ſacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quæ erant materiæ ſacramentorum veteris legis, expreſſius repræſentant paſſionem Chriſti quam panis, & vinum. Ergo materia huius ſacramenti magis debet eſſe carnes animalium quam panis, & vinum.

2. Præterea. Hoc ſacramentum eſt ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis triticeus, & in aliquibus non invenitur vinum. Ergo panis, & vinum non ſunt conveniens materia huius ſacramenti.

3. Præterea. Hoc ſacramentum competit ſanis, & infirmis. Sed vinum nocet quibuſdam infirmis. Ergo videtur quod vinum non debet eſſe materia huius ſacramenti.

Sed contra eſt quod Alexander I. Papa dicit (epiſt. I. ad omnes orth. cap. IV.) *In ſacramentorum oblationibus panis tantum, & vinum aqua permixtum in ſacrificium offerantur*.

Reſpondeo dicendum, quod circa materiam huius ſacramenti aliqui multipliciter erraverunt.

Quidam enim, qui dicuntur Artotyritæ, ut Auguſtinus dicit in Lib. de hæreſibus (hæreſi XXVIII.) offerunt panem, & caſeum in hoc ſacramento, dicentes, a primis hominibus oblationes de fructibus terræ, & ovium fuiſſe celebratas.

Alii vero, ſcilicet Cataphrygæ, & Pepuziani, de infantis ſanguine, quem de toto eius corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quaſi Euchariſtiam ſuam conficere perhibentur, miſcentes eum farinæ, panemque inde facientes.

Quidam vero, qui dicuntur Aquarii, aquam ſolam ſub ſpecie ſobrietatis in hoc ſacramento offerunt.

Omnes autem hi errores, & ſimiles exclu-

cluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis, & vini instituit, ut patet Matth. xxvi. Unde panis, & vinum sunt materia conveniens huius sacramenti.

Et hoc rationabiliter. Primo quidem quantum ad usum huius sacramenti, qui est manducatio: sicut enim aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum spiritualis ablutionis, quia corporalis ablutio communiter fit in aqua; ita panis, & vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo quantum ad passionem Christi, in qua sanguis est a corpore separatus: & ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicae passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, & vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium: quia, ut Ambrosius dicit super epist. I. ad ad Cor. (alius Auctor sup. illud cap. xi. *Hic calix novum* &c.) *hoc sacramentum valet ad tuitionem animae, & corporis: & ideo corpus Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animae offertur;* sicut dicitur Levit. xvii. quod *anima carnis in sanguine est*. Quarto quantum ad effectum respectu totius Ecclesiae, quae constituitur ex diversis fidelibus; „ sicut panis conficitur ex diver„ sis granis, & vinum fluit ex diversis „ uvis, " ut dicit Glossa (ord. Aug. tract. xxvi. in Ioan. aliquant. ante fin.) super illud I. Corinth. x. *Multi unum corpus sumus &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet carnes animalium occisorum expressius repraesentent Christi passionem; tamen minus competunt ad communem usum huius sacramenti, & ad ecclesiasticam unitatem significandam.

Ad secundum dicendum, quod licet non in omnibus terris nascatur triticum, vel vinum; tamen de facili ad omnes terras deferri potest, quantum sufficit ad usum huius sacramenti: nec propter defectum alterius est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod vinum in modica quantitate sumptum non potest multum aegrotanti nocere.

Et tamen si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi etiam accipiant sanguinem, ut infra dicetur (quaest. lxxx. art. 12.)

ARTICULUS II. 433

Utrum requiratur determinata quantitas panis, & vini ad materiam huius sacramenti.

IV. dist. xi. quaest. ii. art. 1. quaest. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod requiratur determinata quantitas panis, & vini ad materiam huius sacramenti. Effectus enim gratiae non sunt minus ordinati quam effectus naturae. Sed, sicut dicitur in II. de Anima (tex. 41.) *omnium natura constanti m positus est terminus, & ratio magnitudinis, & augmenti*. Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur *Eucharistia*, idest *bona gratia*, requiritur determinata quantitas panis, & vini.

2. Praeterea. Ministris Ecclesiae non est a Christo data potestas ad ea quae pertinent ad irrisionem fidei, & sacramentorum eius, secundum illud II. Corinth. x. 8. *Secundum potestatem* (a) *quam dedit nobis Deus in aedificationem, & non in destructionem*. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, & totum vinum quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

3. Praeterea. Si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi, sed solum aqua illa qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis, & vini consecrari potest.

Sed contra est quod multum opponitur pauco, & magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis, aut vini, quae non possit consecrari. Ergo etiam nulla est ita magna, quae consecrari non possit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis, aut vini; puta totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio.

Sed hoc non videtur esse verum: quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiae sumitur ex ordine ad finem; sicut materia serrae est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem hu-

(a) *Vulgata*: De potest. te nulla.

huius sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiæ huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparationem ad usum fidelium, qui nunc occurrunt: alioquin sacerdos paucos parochianos habens non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quod materia huius sacramenti determinetur per comparationem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici, quod quantitas materiæ huius sacramenti sit determinata.

Ad primum ergo dicendum, quod cuiuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparationem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

Ad secundnm dicendum, quod potestas ministrorum Ecclesiæ ad duo ordinatur: primo quidem ad effectum proprium; secundo ad finem effectus. Secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem, puta ut irrideat, vel veneficia faciat, propter intentionem mali finis peccat; nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiæ: & ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Et ideo non est simile.

ARTICULUS III. 434

Utrum requiratur ad materiam huius sacramenti quod sit panis triticeus.

IV. dist. XI. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *& dist.* XIX. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3. *ad* I. *& IV. cont. cap.* LXVIII. *& I. Cor.* XI. *lect.* 7. *princ.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non requiratur ad materiam huius sacramenti quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est rememorativum dominicæ passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicæ passioni panis hordeaceus, qui est asperior, & de quo etiam Christus pavit turbas in monte, ut dicitur Ioan. VI. quam panis triticeus. Ergo panis triticeus non est propria materia huius sacramenti.

2. Præterea. Figura est signum speciei in naturalibus rebus. Sed quædam frumenta sunt quæ habent similem figuram grano tritici; sicut far, & spelta, de qua etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum huius sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia huius sacramenti.

3. Præterea. Permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea, quæ alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi forte de electis granis studiose fiat. Non ergo videtur quod panis triticeus sit propria materia huius sacramenti.

4. Præterea. Illud quod est corruptum, videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto, qui iam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quod talis panis non sit propria materia huius sacramenti.

Sed contra est quod in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat Ioan. XII. 24. dicens: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*. Ergo panis frumenti, sive triticeus, est materia huius sacramenti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. I. hu. quæst. & quæst. LXVI. art. 3.) ad usum sacramentorum assumitur talis materia quæ communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo: nam alii panes videntur esse introducti in huius panis defectum. Et ideo Christus creditur in huius panis specie hoc sacramentum instituisse: qui etiam panis magis confortat hominem; & ita convenientius significat effectum huius sacramenti. Et ideo propria materia huius sacramenti est panis triticeus.

Ad primum ergo dicendum, quod panis hordeaceus competit ad significandam tum duritiem veteris legis, propter duritiem panis, tum etiam quia, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. LXI. cir. princ.) *hordei medulla, quæ tenacissima palea tegitur, vel ipsam legem significat, quæ ita data erat, ut in ea vitale animæ alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur, vel ipsum populum nondum expoliatum carnali desiderio, quod tamquam palea cordi eius inhærebat*. Hoc au-

autem sacramentum pertinet ad suave iugum Christi, & ad veritatem iam manifestatam, & ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens huius sacramenti panis hordeaceus.

Ad secundum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie; fit tamen aliqua dissimilitudo generantis ad genitum, quantum ad accidentia, vel propter materiam, vel propter debilitatem virtutis generativae. Et ideo si qua frumenta sunt, quae ex semine tritici generari possunt (sicut ex grano tritici seminato in malis terris nascitur siligo) ex tali frumento panis confectus potest esse materia huius sacramenti: quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in spelta, neque etiam in farre, quod inter omnia est grano tritici similius. Similitudo autem figurae in talibus magis videtur significare propinquitatem quam identitatem speciei; sicut ex similitudine figurae manifestatur quod canis, & lupus sunt propinquae speciei, non autem eiusdem. Unde ex talibus frumentis, quae nullo modo possunt (*a*) ex semine tritici generari, non potest confici panis, qui sit debita materia huius sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod modica permixtio non solvit speciem: quia id quod est modicum, quodammodo (*b*) absumitur a plurimo. Ideo si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo maiorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis, qui est materia huius sacramenti; si vero sit magna permixtio, puta ex aequo, vel quasi, talis permixtio speciem mutat: unde panis exinde confectus non erit debita materia huius sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod aliquando est tanta corruptio panis, quod solvitur species panis; sicut cum continuitas solvitur, & sapor, & color, & alia accidentia mutantur: unde ex tali materia non potest confici corpus Christi. Aliquando vero non est tanta corruptio quae speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem; quod declarat aliqualis immutatio saporis & ex tali pane potest confici corpus Christi; sed peccat conficiens propter irreverentiam sacramenti. Et quia amylum est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi; quamvis quidam contrarium dicant.

ARTICULUS IV. 435

Utrum hoc sacramentum debeat confici ex pane azymo.

IV. dist. XI. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* 3. *& IV. cont. cap.* LXVIII. *& op.* I. *cap.* LXI. *& Io.* VI. *lect.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato: quia, sicut legitur Exodi XII. Iudaei secundum legem incipiebant uti azymis in die Paschatis, quod celebratur quartadecima Luna: Christus autem instituit hoc sacramentum in coena, quam celebravit *ante diem festum Paschae*, ut habetur Ioan. XIII. Ergo & nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

2. Praeterea. Legalia non sunt observanda tempore gratiae. Sed uti azymis fuit quaedam legalis caeremonia, ut patet Exodi XII. Ergo in hoc sacramento gratiae non debemus azymis uti.

3. Praeterea. Sicut supra dictum est (quaest. LXV. art. 1. & quaest. LXXIII. art. 3. ad 3.) Eucharistia est sacramentum caritatis, sicut baptismus fidei. Sed fervor caritatis significatur per fermentum, ut patet in Glossa (interl.) super illud Matth. XIII. 33. *Simile est regnum caelorum fermento &c.* Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.

4. Praeterea. Azymum, & fermentatum sunt accidentia panis non variantia eius speciem. Sed in materia baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquae; puta si sit salsa, vel dulcis, calida, vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet, utrum panis sit azymus, vel fermentatus.

Sed contra est quod extra, de celebr. Missarum (cap. *Litteras*) punitur sacerdos qui *in pane fermentato, & scypho ligneo Missarum solemnia celebrare praesumpsit.*

Respondeo dicendum, quod circa materiam huius sacramenti duo possunt considerari, scilicet quid sit necessarium, & quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est

(*a*) *Ita passim. Codex Alcan.* ex semine grani. *Utrumque scriptum a D. Thoma ... coniectat Madalena* sic ex semine grani tritici. (*b*) *Ita post Garciam editi passim. Rom. Edit. cum cod. Alcan.* assumitur.

(art. praec.) sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus, vel fermentatus: quia in unoquoque confici potest. Conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suae Ecclesiae in sacramenti celebratione. Super hoc autem sunt diversae Ecclesiarum consuetudines: dicit enim B. Gregorius in Registro (implic. id hab. Innocen. III. Lib IV. de myster. Missae cap IV.) *Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem, sed Graecae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, sicut fermentum miscetur farinae.* Unde sicut peccat Presbyter in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato; ita peccaret Presbyter Graecus in Ecclesia Graecorum celebrans de pane azymo, quasi pervertens Ecclesiae suae ritum.

Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est. Primo quidem propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit *prima die azymorum*, ut habetur Matth. xxvi. & Marci xiv. & Lucae xxii. qua die nihil fermentatum in domibus Iudaeorum esse debebat, ut habetur Exodi xii. Secundo quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam Divinitatis ipsius, ut infra patebit (quaest. lxxvi. art. 1.) Tertio quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quae requiritur ad usum huius sacramenti, secundum illud I. Corinth. v. 7. *Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur in azymis sinceritatis, & veritatis.*

Habet tamen haec consuetudo Graecorum aliquam rationem & propter significationem, quam tangit Gregorius, & in detestationem haeresis Nazaraeorum, qui legalia Evangelio miscebant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut legitur Exodi xii. solemnitas paschalis incipiebat (*a*) in vesperis quartaedecimae Lunae: & tunc Christus post immolationem agni paschalis hoc sacramentum instituit: unde haec dies a Ioanne dicitur praecedere diem Paschae, & a tribus aliis Evangelistis dicitur *prima dies azymorum*, quando fermentatum in domibus Iudaeorum non inveniebatur, ut dictum est (in corp.) Et de hoc supra notatum est plenius in tractatu dominicae passionis (quaest. xlvi. art. 9. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod conficientes ex azymo non intendunt caeremonias legis servare, sed conformare se institutioni Christi: & ideo non iudaizant; alioquin & celebrantes in pane fermentato iudaizarent, quia Iudaei panes primitiarum fermentatos offerebant.

Ad tertium dicendum, quod fermentum significat caritatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorem, & maiorem; sed corruptionem significat ex ipsa ratione suae speciei.

Ad quartum dicendum, quod quia fermentum habet aliquid corruptionis, & ex pane corrupto non potest confici hoc sacramentum, ut dictum est (art. praec. ad 4.) ideo magis attenditur circa panem differentia azymi, & fermentati, quam circa aquam baptismi differentia calidi, & frigidi: posset enim tanta esse corruptio fermenti quod ex eo non posset confici sacramentum.

ARTICULUS V. 436

Utrum vinum vitis sit propria materia huius sacramenti.

IV. dist. xi. quaest. ii. art. 3. quaest. i. & I. Cor. xi. lect. 7. prin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod non sit propria materia huius sacramenti vinum vitis. Sicut enim aqua est materia baptismi, ita vinum est materia huius sacramenti. Sed in qualibet aqua potest fieri baptismus. Ergo in quolibet vino, puta malorum granatorum, vel mororum, aut huiusmodi, potest confici hoc sacramentum; praesertim cum in quibusdam terris vites non crescant.

2. Praeterea. Acetum est quaedam species vini, quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit (implic. Lib. XX. Etym. cap. iii. cir. med.) Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

3. Praeterea. Sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita etiam agresta, & mustum. Sed de his non videtur posse confici hoc sacramentum, secundum illud quod in VI. Synodo legitur (hab. in Conc. Quinisexto cap. xxviii. post Conc. Constant. III.) *Didicimus quod in quibusdam Ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis coniungunt uvas; & sic simul utraque populo dispensant. Praecipimus igitur*

(a) Ita communiter editi. Codd. Tarrac. & Alcan. a vesperis.

gitur ut nullus sacerdos hoc ulterius faciat: & Iulius I. Papa (decreto VII.) reprehendit quosdam, qui expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia huius sacramenti.

Sed contra est quod sicut Dominus se comparavit grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens Ioan. XV 1. *Ego sum vitis vera.* Sed solus panis de frumento est materia huius sacramenti, ut dictum est (art. 3. hu. quæst.) Ergo solum vinum de vite est propria materia huius sacramenti.

Respondeo dicendum, quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum. Primo quidem propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit Matth. XXVI. 29. circa institutionem huius sacramenti: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis.* Secundo quia, sicut dictum est (art. 3. hu. quæst.) ad materiam sacramentorum assumitur id quod proprie, & communiter habet talem speciem. Proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur; alii vero liquores vinum dicuntur secundum quamdam similitudinem ad vinum vitis. Tertio quia vinum vitis magis competit ad effectum huius sacramenti, qui est spiritualis lætitia: quia scriptum est (Psal. CIII. 15.) quod *vinum lætificat cor hominis.*

Ad primum ergo dicendum, quod illi liquores non dicuntur proprie vinum, sed secundum quamdam similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri, in quibus vites non crescunt, quantum sufficit ad hoc sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod vinum fit acetum per corruptionem: unde non fit reditus de aceto in vinum, ut dicitur VIII. Metaph. (tex. 14.) Et ideo sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut & de pane qui est in via ad corruptionem, licet peccet conficiens, ut prius dictum est (art. 3. hu. quæst. ad 4.)

Ad tertium dicendum, quod agresta est in via generationis, & ideo nondum habet speciem vini: & propter hoc de ea non potest confici hoc sacramentum. Mustum autem iam habet speciem vini: nam eius dulcedo attestatur digestioni, quæ est (*a*) completio a naturali calore, ut dicitur in IV. Meteor. (cap. III. parum a princ.) & ideo de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvæ integræ huic sacramento misceri, quia iam esset ibi aliquid præter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uva in calice offeratur, quia hoc est indecens propter impuritatem musti. Potest tamen in necessitate fieri: dicitur enim ab eodem Iulio Papa (loc. cit. in arg.) *Si necesse fuerit, botrus in calice comprimatur.*

ARTICULUS VI. 437

Utrum aqua sit vino permiscenda.

IV. dist. XI. quæst. II. art. 4. quæst. I. & I. Cor. XI. lect. 6.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod aqua non sit vino permiscenda. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem Melchisedech, qui Gen. XIV. non legitur obtulisse nisi panem, & vinum. Ergo videtur quod in hoc sacramento non debeat adiungi aqua.

2. Præterea. Diversorum sacramentorum diversæ sunt materiæ. Sed aqua est materia baptismi. Ergo non debet assumi ad materiam huius sacramenti.

3. Præterea. Panis, & vinum sunt materia huius sacramenti. Sed pani nihil adiungitur. Ergo nec vino debet aliquid adiungi.

Sed contra est quod Alexander I. Papa scribit (epist. I. ad omnes orthod. cap. IV.) *In sacramentorum oblationibus, quæ inter Missarum solennia Domino offeruntur, panis tantum, & vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur.*

Respondeo dicendum, quod vino, quod offertur in hoc sacramento, debet aqua misceri.

Primo quidem propter institutionem: Probabiliter enim creditur quod Dominus hoc sacramentum instituerit in vino aqua permixto secundum morem illius terræ: unde & Proverb. IX. 5. dicitur: *Bibite vinum quod miscui vobis.* Secundo quia hoc convenit repræsentationi dominicæ passionis: unde dicit Alexander I. Papa (loc. cit.) *Non debet in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum: quia utrumque ex latere eius in passione sua profluxisse legitur.* Tertio quia hoc convenit ad

(*a*) *Ita cum msf. edit. omnes libri, Dominicus Soto legit* completa.

ad significandum effectum huius sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum: quia, ut Iulius I. Papa dicit (in decreto VII.) *videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur*. Quarto quia hoc competit ad ultimum effectum huius sacramenti, qui est introitus ad vitam æternam: unde Ambrosius dicit in Lib. V. de sacramentis (cap. I. a med.) *Redundat aqua in calicem, & salit in vitam æternam*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem Melchisedech, ita etiam significatum est per aquam, quæ in eremo fluxit de petra, secundum illud I. Cor. x. 4. *Bibebant autem de spiritali consequente eos petra*.

Ad secundum dicendum, quod aqua assumitur in baptismo ad usum ablutionis; in hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundum illud Psalm. XXII. 3. *Super aquam refectionis educavit me*.

Ad tertium dicendum, quod panis ex aqua, & farina conficitur: & ideo cum vino aqua miscetur, neutrum sine aqua existit.

ARTICULUS VII. 438

Utrum permixtio aquæ sit de necessitate huius sacramenti.

Inf. quæst. LXXXIII. *art. 6. ad 4. & 6. & IV. dist.* XI. *quæst.* II. *art. 4. quæst. 2. & 3. & I. Cor. XI. lect. 6.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod permixtio aquæ sit de necessitate huius sacramenti. Dicit enim Cyprianus ad Cæcilium (Lib. II. epist. III. inter med. & fin.) *Sic calix Domini non est aqua sola, & vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scilicet farina, & aqua, fuerit adunatum*. Sed admixtio aquæ ad farinam est de necessitate huius sacramenti. Ergo pari ratione admixtio aquæ ad vinum.

2. Præterea. In passione Domini, cuius hoc sacramentum est memoriale, sicut de latere eius exivit sanguis, ita & aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate huius sacramenti. Ergo pari ratione & aqua.

3. Præterea. Si aqua non esset de necessitate huius sacramenti, non referret quæcumque aqua huic sacramento apponeretur; & ita posset apponi aqua rosacea, vel quæcumque alia huiusmodi aqua: quod non habet usus Ecclesiæ. Aqua ergo est de necessitate huius sacramenti.

Sed contra est quod Cyprianus dicit (loc. cit.) *Si aliquis de antecessoribus nostris vel ignoranter, vel simpliciter non hoc observavit*, ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, *potest simplicitati eius venia concedi*: quod non esset, si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum, vel panis. Non ergo aquæ admixtio est de necessitate sacramenti.

Respondeo dicendum, quod iudicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquæ ad vinum refertur ad significandam participationem huius sacramenti a fidelibus, quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est (art. præc.) Sed & hoc ipsum quod de latere Christi pendentis in cruce aqua profluxit, ad idem refertur: quia per aquam significatur ablutio peccatorum, quæ fiebat per passionem Christi.

Dictum est autem supra (quæst. præc. art. I. ad 3.) quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ: usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum. Et ideo consequens est quod appositio aquæ non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Cypriani est intelligendum, secundum quod dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantum ad id quod debet fieri, non autem quantum ad necessitatem: nam aqua est de essentia panis, non autem de essentia vini.

Ad secundum dicendum, quod effusio sanguinis directe pertinebat ad ipsam Christi passionem: est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquæ non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum passionis, qui est ablutio a peccatis, & refrigerium contra ardorem concupiscentiæ. Et ideo aqua non seorsum offertur a vino in hoc sacramento, sicut vinum offertur seorsum a pane; sed aqua offertur vino permixta, ut ostendatur quod vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tamquam de eius ne-

ces-

cessitate existens, aqua autem secundum quod adiungitur vino.

Ad tertium dicendum, quod quia admixtio aquæ ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert, quantum ad sacramenti necessitatem, quæcumque aqua misceatur vino, sive naturalis, sive artificialis, ut rosacea; quamvis quantum ad convenientiam sacramenti peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem, & veram: quia de latere Christi apendentis in cruce aqua vero profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quod corpus Christi erat vere compositum ex quatuor elementis; sicut per sanguinem fluentem ostendebatur, quod erat compositum ex quatuor humoribus, ut Innocentius III. dicit in quadam Decretali (quæ hab. cap. *In quadam* de celebrat. Miss.) Quia vero admixtio aquæ ad farinam est de necessitate huius sacramenti, utpote constituens substantiam panis, si farinæ admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quam vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non esset verus panis.

ARTICULUS VIII. 439

Utrum aqua debeat in magna quantitate apponi.

IV. dist. XI. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 4. & I. *Cor.* XI. *lect.* 6.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod oporteat aquam in magna quantitate apponi. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita & aqua: unde dicitur Ioan. XIX. 35. *Qui vidit, testimonium perhibuit.* Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento, nisi in magna quantitate poneretur. Ergo videtur quod aqua debeat apponi in magna quantitate.

2. Præterea. Parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est, iam non est. Ergo idem est apponere parum de aqua in hoc sacramento, & nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parum apponere.

3. Præterea. Si sufficeret parum apponere, per consequens esset sufficiens quod gutta aquæ in totum dolium proiiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas apponatur.

Sed contra est quod extra, de celebr. Missarum (cap. XIII.) dicitur: *Perniciosus in tuis partibus inolevit abusus, videlicet quod in maiori quantitate de aqua in sacrificio ponitur quam de vino; cum secundum rationabilem consuetudinem Ecclesiæ generalis plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum.*

Respondeo dicendum, quod circa aquam adiunctam vino, sicut Innocentius III. dicit in quadam Decretali (cap. *Cum Marthæ*, de celebr. Miss.) triplex est opinio.

Quidam enim dicunt, quod aqua adiuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed hæc opinio stare non potest: quia in sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus, & sanguis Christi. Sicut enim Ambrosius dicit in Lib. de officiis (hab. in Lib. de initiand. cap. IX. a med.) *ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur*: alioquin non totum adoraretur veneratione latriæ.

Et ideo alii dixerunt, quod sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quæ de latere Christi fluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest: quia secundum hoc aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane.

Et ideo, sicut ipse dicit (scilicet Innocentius loc.cit.) aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, & vinum in sanguinem. Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, & præcipue si vinum sit debile: quia si tanta fieret appositio aquæ ut solveretur species vini, non posset perfici sacramentum. Unde Iulius I. Papa (in decreto VII.) reprehendit quosdam qui pannum lineum musto intinctum per totum annum servant, & in tempore sacrificii aqua partem eius lavant, & sic offerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficit ad sacramenti huius significationem quod sentiatur aqua, cum apponitur vino; non autem oportet quod sit sensibilis post mixtionem.

Ad secundum dicendum, quod si aqua omnino non apponeretur, totaliter excluderetur significatio; sed cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur.

Ad tertium dicendum, quod si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad signifi-

ficationem huius sacramenti; sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti.

QUAESTIO LXXV.

De conversione panis, & vini in corpus, & sanguinem Christi,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de conversione panis, & vini in corpus, & sanguinem Christi: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, an solum secundum figuram, vel sicut in signo.

Secundo, utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis, & vini post consecrationem.

Tertio, utrum substantia panis, vel vini post consecrationem huius sacramenti annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur.

Quarto, utrum panis possit converti in corpus Christi.

Quinto, utrum in hoc sacramento post conversionem remaneant accidentia panis, & vini.

Sexto, utrum facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis.

Septimo, utrum ista conversio fiat in instanti.

Octavo, utrum haec sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

ARTICULUS I. 440

Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem.

Sup. quaest. lxv. *art.* 3. *cor. prin. & inf. quaest.* lxxvi. *per totam*, *& IV. dist.* 1. *princ. & IV. con. cap.* lxi. *& I. Corinth.* xi.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Ioan. vi. 54. quod cum Dominus dixisset, *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, & biberitis eius sanguinem &c.* multi ex discipulis eius audientes dixerunt: *Durus est hic sermo*: quibus ipse dixit: *Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quicquam*: quasi diceret, secundum expositionem Augustini super Psal. xcviii. (parum a med.) „ Spiritualiter intelligite quae locutus „ sum: non hoc corpus quod videtis, „ manducaturi estis, & bibituri illum „ sanguinem quem fusuri sunt qui me „ crucifigent. Sacramentum autem quod „ vobis commendavi, spiritualiter intel- „ lectum vivificabit vos; caro autem non „ prodest quicquam. “

2. Praeterea. Dominus dicit Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*: quod exponens Augustinus (tract. xxx. in Ioan. a princ.) dicit: „ Donec saecu- „ lum finiatur, sursum est Dominus; „ sed tamen & hic nobiscum est veritas „ (a) Domini: corpus enim, in quo re- „ surrexit, in uno loco oportet esse; „ veritas autem eius ubique diffusa est. “ Non ergo secundum veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solum sicut in signo.

3. Praeterea. Nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec Angelo hoc conveniat: eadem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, & est in caelo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.

4. Praeterea. Sacramenta Ecclesiae ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundum Gregorium in quadam homilia (xxviii. in Evang. a princ.) Regulus reprehenditur, quod quaerebat corporalem Christi praesentiam: Apostoli etiam impediebantur recipere Spiritum sanctum, propter hoc quod affecti erant ad eius praesentiam corporalem, ut Augustinus dicit super illud Ioan. xvi. *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos* (tract. xciv. in Ioan. a med.) Non ergo Christus secundum praesentiam corporalem est in sacramento altaris.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VIII. de Trin. (inter princ. & med.) *De veritate carnis, & sanguinis Christi non est relictus ambigendi locus: nunc enim & ipsius Domini professione, & fide nostra caro eius vere est cibus, & sanguis eius vere est potus.* Et Ambrosius dicit VI. de sacramentis (cap. 1. in princ.) *Sicut verus Dei Filius est Dominus Iesus Christus; ita vera Christi caro est quam accipimus, & verus sanguis eius est potus.* Res-

(a) *Ita communiter. Nicolaius* Dominus.

Respondeo dicendum, quod verum corpus Christi, & sanguinem esse in hoc sacramento, (*a*) neque sensu, neque intellectu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur. Unde super illud Luc. XXII. *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus (hab. in Catena Div. Th.) „Non „ dubites, an hoc verum sit; sed potius „ suscipe verba Salvatoris in fide: cum „ enim sit veritas, non mentitur.“

Hoc autem conveniens est primo quidem perfectioni novae legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Hebr. X. I. *Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem*. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione, vel figura, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit III. cap. eccl. Hierarch. (vers. fin.) est perfectivum omnium aliorum sacramentorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis, ut Philosophus dicit IX. Ethic. (cap. XII.) sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium, dicens Matth. XXIV. 28. *Ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur & aquilae*. Interim tamen nec sua praesentia corporali nos in hac peregrinatione destituit; sed per veritatem corporis, & sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit Ioan. VI. 57. *Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, in me manet, & ego in eo*. Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum, & nostrae spei sublevamentum ex tam familiari coniunctione Christi ad nos. Tertio hoc competit perfectioni fidei, quae sicut est de Divinitate Christi, ita est de eius humanitate, secundum illud Ioan. XIV. I. *Creditis in Deum, & in me credite*. Et quia fides est invisibilium, sicut Divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita & in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo.

Quae quidam non attendentes posuerunt, corpus, & sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo: quod est tamquam haereticum abiiciendum, utpote verbis Christi contrarium. Unde & Berengarius, qui primus huius erroris auctor fuerat, postea coactus est suum errorem revocare, & veritatem fidei confiteri (ut habetur cap. *Ego Berengarius*, de consecr. dist. II.)

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac auctoritate praedicti haeretici occasionem errandi sumpserunt, male verba Augustini intelligentes. Cum enim Augustinus dicit, *Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis*, non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit, *Sacramentum, quod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos*, non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem, (*b*) sed *spiritualiter* dicit, idest invisibiliter, & per virtutem Spiritus sancti. Unde super Ioan. exponens id quod dicitur, *Caro non prodest quicquam* (tract. XXVII. parum ante med.) dicit: „Sed quomodo „ illi intellexerunt: carnem quippe sic „ intellexerunt manducandam, quomo„ do in cadavere dilaniatur, aut in ma„ cello venditur, non quomodo spiritu „ vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, „ & prodest plurimum: nam si caro ni„ hil prodesset, Verbum caro non fie„ ret, ut habitaret in nobis.“

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Augustini, & omnia similia sunt intelligenda de corpore Christi, secundum quod videtur in propria specie; secundum quod etiam ipse Dominus dicit Matth. XXVI. II. *Me autem non semper habebitis*. Invisibiliter tamen sub speciebus huius sacramenti est, ubicumque hoc sacramentum perficitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento, sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur; sed quodam (*c*) speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus, quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento: per quod non intelli-

(a) *Ita cum quibusdam edd. post Nicolaium recentes ediri. Veteres cum aliis mss.* sensu deprehendi non potest, sed sola fide. (b) *Ita edit. omnes cum quibusdam mss. Cedd., Tarrac. & Alan.* sed spiritualiter dicit, & invisibiliter, & per virtutem Spiritus, Unde &c. *Al. loco* invisibiliter *legitur* impassibiliter.
(c) *Al.* spirituali.

telligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus, corpus Christi hic esse, sicut dictum est (in cor. art.) secundum (*a*) modum proprium huic sacramento.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de præsentia corporis Christi, prout est præsens (*b*) per modum corporis, idest prout est in sua specie visibili, non autem prout est spiritualiter, idest invisibili modo, & virtute spiritus. Unde Augustinus dicit super Joan. (tract. XXVII. cir. med.) *Si intellexisti spiritualiter verba Christi de carne sua, spiritus, & vita tibi sunt; si intellexisti carnaliter, etiam sic spiritus, & vita sunt, sed tibi non sunt.*

ARTICULUS II. 441

Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis, & vini post consecrationem.

Inf. art. 6. *co. & quæst.* LXXVII. *art.* I. & 5. *& IV. dist.* XI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* I. *& dist.* XII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3. *& IV. cont. cap.* LXIII. *princ. & quol.* VII. *art.* 9. *& quol.* IX. *art.* 5. *ad* 3. *& I. Cor.* XI. *lect.* 4. *&* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento remaneat substantia panis, & vini post consecrationem. Dicit enim Damascenus in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. cir. med.) *Quia consuetudo est hominibus comedere panem, & vinum bibere, conjugavit eis Deus Divinitatem, & fecit ea corpus, & sanguinem suum: & ita panis communicationis non panis simplex est, sed unitus Divinitati.* Sed conjugatio est rerum actu existentium. Ergo panis, & vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore, & sanguine Christi.

2. Præterea. Inter Ecclesiæ sacramenta debet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiæ manet, sicut in baptismo substantia aquæ, & in confirmatione substantia chrismatis. Ergo & in hoc sacramento substantia panis, & vini manet.

3. Præterea. Panis, & vinum assumuntur in hoc sacramento, inquantum significant ecclesiasticam unitatem, prout *unus panis fit ex multis granis, & unum vinum ex multis racemis*, ut Augustinus dicit in Lib. de symbolo (hab. tract. XXVI. in Ioan. aliquant. ante fi.) Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis, & vini. Ergo substantia panis, & vini remanet in hoc sacramento.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacramentis (implic. cap. IV. & Lib. VI. cap. I.) *Licet figura panis, & vini videatur; tamen nihil aliud, quam caro Christi, & sanguis post consecrationem credenda sunt.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, post consecrationem substantiam panis, & vini in hoc sacramento remanere.

Sed hæc positio stare non potest. Primo quidem quia per hanc positionem tollitur veritas huius sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum; sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur, aut quia ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. Primo quidem quia sequeretur quod desineret esse in cælo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem. Secundo quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media; quod hic dici non potest. Tertio quia impossibile est quod unus motus eiusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca; cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et ideo relinquitur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum: quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod salva veritate huius sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit.

Secundo quia hæc positio contrariatur formæ huius sacramenti, in qua dicitur: *Hoc est corpus meum*: quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret: numquam enim substantia panis est corpus Christi; sed potius esset dicendum: *Hic est corpus meum.*

Tertio quia contrariatur venerationi huius sacramenti, si aliqua substantia crea-

(a) *Ita communiter. Cod. Alcan.* locum proprium. (b) *Ita mss. & edit. passim. Al.* motum.

creata esset ibi, quæ non posset adoratione latriæ adorari.

Quarto quia contrariatur ritui Ecclesiæ, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi; cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam.

Unde hæc positio vitanda est tamquam hæretica.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus coniugavit Divinitatem suam, idest divinam virtutem, pani, & vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus, & sanguinem suum.

Ad secundum dicendum, quod in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento: & ideo in aliis sacramentis manet substantia materiæ, non autem in isto.

Ad tertium dicendum, quod species quæ remanent in hoc sacramento, ut infra dicetur (quæst. lxxvii. art. 3. & 4.) sufficiunt ad significationem huius sacramenti: nam per accidentia cognoscitur ratio substantiæ.

ARTICULUS III. 442

Utrum substantia panis, vel vini post consecrationem huius sacramenti annihiletur.

IV. dist. xi. *quæst.* i. *art.* 2. *& IV. cont. cap.* lxiii. *& quol.* v. *art.* i. *& quol.* ix. *art.* 5. *ad* 3. *&* i. *Cor.* xi. *lect.* 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod substantia panis post consecrationem huius sacramenti annihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur. Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quæ est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est (art. præc.) nec etiam est dare aliquem locum, ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem. Igitur aut est annihilata, aut in præiacentem materiam resoluta.

2. Præterea. Illud quod est terminus *a quo* in qualibet mutatione, non remanet, nisi forte in potentia materiæ; sicut cum ex aere fit ignis, forma aeris non manet nisi in potentia materiæ; & similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis, aut vini se habet sicut terminus *a quo*, corpus autem, vel sanguis Christi sicut terminus *ad quem*: dicit enim Ambrosius in Lib. de officiis: (hab. Lib. de initiand. cap. ix. a med.) *Ante benedictionem illa species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur*. Ergo, tacta consecratione, substantia panis, vel vini non manet, nisi forte resoluta in suam materiam.

3. Præterea. Oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed hæc est falsa: *Facta consecratione, substantia panis, vel vini est aliquid*. Ergo hæc est vera: *Substantia panis, vel vini est nihil*.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxi.) *Deus non est causa tendendi in non esse*. Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis, aut vini.

Respondeo dicendum, quod quia substantia panis, vel vini non manet in hoc sacramento, quidam impossibile reputantes quod substantia panis, vel vini in corpus, vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis, vel vini vel resolvatur in præiacentem materiam, vel quod annihiletur.

Præiacens autem materia, in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa. Non enim potest resolutio fieri in materiam primam, ita quod sine forma existat: quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat, nisi corpus, & sanguis Christi, oportebit dicere, quod elementa, in quæ resoluta est substantia panis, vel vini, inde discedant per motum localem: quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis, vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis; in ultimo autem instanti consecrationis iam est ibi substantia corporis, vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis iam inest forma. Unde non erit dare aliquod instans in quo sit ibi præiacens materia. Non enim potest dici, quod paulatim substantia panis, vel vini resolvatur in præiacentem materiam, vel successive egrediatur de loco specierum: quia si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suæ consecrationis, simul sub aliqua parte hostiæ esset corpus Christi cum substantia panis: quod est contra prædicta (hic sup. & art. præc.) Si vero hoc incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus in quo sub aliqua parte hostiæ neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi: quod

quod est inconveniens. Et hoc ipsimet perpendisse videntur.

Unde (a) posuerunt illud sub disiunctione, scilicet vel quod annihiletur, vel in praeiacentem materiam resolvatur.

Sed nec hoc potest esse: quia non est dare aliquem modum, quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum: quae quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione substantiae panis, vel resolutione in praeiacentem materiam. Similiter etiam non est dare, unde talis resolutio, vel annihilatio in hoc sacramento causetur; cum effectus sacramenti significetur per formam: neutrum autem horum significatur per haec verba formae: *Hoc est corpus meum*.

Unde patet praedictam positionem esse falsam.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia panis, vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi; non tamen sequitur quod annihiletur: convertitur enim in corpus Christi: sicut non sequitur, si aer, ex quo generatus est ignis, non sit ibi, vel alibi, quod sit annihilatus.

Ad secundum dicendum, quod forma, quae est terminus *a quo*, non convertitur in aliam formam; sed una forma succedit alteri in subiecto: & ideo prima forma non remanet nisi in potentia materiae. Sed hic substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est (in corp. & art. praec.) Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod licet post consecrationem haec sit falsa, *Substantia panis est aliquid*; id tamen, in quod substantia panis est conversa, est aliquid: & ideo substantia panis non est annihilata.

ARTICULUS IV. 443

Utrum panis possit converti in corpus Christi.

Inf. art. 6. cor. & art. 8. cor. & ad 5. & IV. dis. XI. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* 2. *ad* I. *& quaest.* 3. *ad* 3. *& art.* 3. *quaest.* I. *per to. & IV. con. cap.* LXIII. *& quol.* V. *art.* II. *& op.* II. *cap.* VIII. *& I. Cor.* XI. *lect.* 4. *& 5.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim quaedam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subiectum, quod prius est in potentia, & postea in actu: ut enim dicitur III. Physic. (tex. 6.) *motus est actus existentis in potentia*. Non est autem dare aliquod subiectum substantiae panis, & corporis Christi: quia de ratione substantiae est quod sit non in subiecto, ut dicitur in Praedicamentis (cap. de substant.) Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

2. Praeterea. Forma illius in quod aliquid convertitur de novo, incipit esse in materia eius quod in ipsum convertitur; sicut cum aer convertitur in ignem prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia aeris; & similiter cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quod forma corporis Christi de novo incipiat esse in materia panis: quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

3. Praeterea. Quae sunt secundum se diversa, numquam unum eorum fit alterum; sicut albedo numquam fit nigredo, sed subiectum albedinis fit subiectum nigredinis, ut dicitur in I. Physicor. (tex. 43. & seq) Sed sicut duae formae contrariae sunt secundum se diversae, utpote principia formalis differentiae existentes; ita duae materiae signatae sunt secundum se diversae, utpote existentes principia materialis distinctionis. Ergo non potest esse quod haec materia panis fiat haec materia qua individuatur corpus Christi: & ita non potest esse quod substantia huius pa-

(a) *Ita post Garciam edit. omnes. Veteres cum mss. quinusdam* posuerunt aliud sub disiunctione, scilicet quod annihiletur: *sequentia addunt ad marginem, uti est quoque in cod. Alcan.*

panis convertatur in substantiam corporis Christi.

Sed contra est quod Eusebius Emissenus dicit (hom. v. de Pascha, quæ incipit *Magnitudo cælest.* parum a princ.) *Novum tibi, & impossibile esse non debet, quod in Christi substantiam terrena, & mortalia convertuntur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, (*a*) cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet (art. 2. hu. quæst.) necesse est dicere, quod incipiat ibi esse per conversionem substantiæ panis in ipsum.

Hæc tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit in Lib de sacramentis (hab. Lib. de initiand. cap. IX. a med.) *Liquet quod præter naturæ ordinem Virgo generavit; & hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est. Quid ergo quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse Dominus Iesus partus ex Virgine?* Et super illud Ioan. VI. *Verba quæ ego locutus sum vobis,* scilicet de hoc sacramento, *spiritus, & vita sunt,* dicit Chrysostomus (hom. XLVI. in Ioan. ante med.) „ idest spiritualia „ sunt, nihil habentia carnale, neque „ consequentiam naturalem; sed eruta „ sunt ab omni tali necessitate quæ in „ terra, & a legibus quæ hic positæ sunt." Manifestum est enim quod omne agens agit, inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum, est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis, & speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale, seu creatum potest agere nisi ad immutationem formæ: & propter hoc omnis conversio quæ fit secundum leges naturæ, est formalis. Sed Deus est actus infinitus, ut in prima parte habitum est (quæst VII. art. 1. & quæst. XXV. art 2.) unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversæ formæ sibi in eodem subiecto succedant; sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento: nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, & tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio procedit de mutatione formali, quia formæ proprium est in materia, vel subiecto esse; non autem habet locum in conversione totius substantiæ. Unde cum hæc conversio substantialis importet quemdam ordinem substantiarum, quarum una convertitur in alteram, est sicut in subiecto in utraque substantia, sicut ordo, & numerus.

Ad secundum dicendum, quod illa obiectio procedit de conversione formali, seu mutatione, quia oportet, sicut dictum est (in corp. & art. præc.) formam esse in materia, vel subiecto; non autem habet locum in conversione totius substantiæ, cuius non est accipere aliquod subiectum.

Ad tertium dicendum, quod virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam; sed virtute agentis infiniti, quod habet actionem in totum ens, potest talis conversio fieri: quia utrique formæ, & utrique materiæ est communis natura entis; & id quod est entitatis in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.

ARTICULUS V. 445

Utrum in hoc sacramento remaneant accidentia panis, & vini post conversionem.

Sup. art. 2. ad 3. & infra quæst. LXXVI. *art.* 1. *ad* 3. *& IV. dist.* XI. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 2. *& dist.* XII. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæst.* 2. *& I. Cor.* XI. *lect.* 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento non remaneant accidentia panis, & vini. Remoto enim priori, removetur & posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente, ut probatur VII. Metaphys. (tex. 4.) Cum igitur, facta consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramen-

(*a*) *Ita cum mss. edit. pass im. Nicolaius* nec etiam sit ibi sicut in loco.

mento, videtur quod non possint remanere accidentia eius.

2. Praeterea. In sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia iudicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum iudicium, si, remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

3. Praeterea. Quamvis fides nostra non sit subiecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio huius operis dictum est (quaest. 1. art. 2. & 8. & 2. 2. quaest. 1. art. 4. & 5. & quaest. 2. art. 1. ad 1.) Sed ratio nostra habet ortum a sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum. Est autem contra sensum, dum sensus iudicat esse panem, & fides credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento, quod accidentia panis subiecta sensibus maneant, & substantia panis non maneat.

4. Praeterea. Illud quod manet, conversione facta, videtur esse subiectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent, conversione facta, videtur quod ipsa accidentia sint conversionis subiectum: quod est impossibile, nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis, & vini.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. Sentent. Prosperi (seu Prosper in Lib. Sent. Augustini: & hab. cap. xli. de consecrat. dist. ii.) *Nos in specie panis, & vini, quam videmus, res invisibiles, id est carnem, & sanguinem, honoramus.*

Respondeo dicendum, quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis, & vini remanere.

Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem quia non est consuetum hominibus, sed horribile carnem hominis comedere, & sanguinem bibere. Et ideo proponuntur nobis caro, & sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quae frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis, & vini. Secundo ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria Dominum nostrum manducaremus. Tertio ut dum invisibiliter corpus, & sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in Lib. de causis (proposit. 1.) effectus plus dependent a causa prima quam a causa secunda. Et ideo virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, prioribus sublatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento nulla est deceptio: sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus diiudicantur. Intellectus autem, cuius est proprium obiectum substantia, ut dicitur in III. de Anima (tex. 26.) per fidem a deceptione praeservatur.

Et sic patet responsio ad tertium: nam fides non est contra sensum, sed est de eo ad quod sensus non attingit.

Ad quartum dicendum, quod haec conversio non proprie habet subiectum, ut dictum est (art. praec. ad 1. & 2.) sed tamen accidentia quae remanent, habent aliquam similitudinem subiecti.

ARTICULUS VI. 445

Utrum, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis.

Infr. quaest. lxxvii. *art.* 1. *&* 6 *cor. & IV. dist.* xi. *quaest.* 1. *art.* 1. *quaest.* 3. *& dist.* xii. *quaest.* 1. *art.* 2. *quaest.* 3. *cor. & I. Cor.* xi. *lect.* 4. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. Dictum est enim (art. praec.) quod, facta consecratione, remanent accidentia. Sed cum panis sit quoddam artificiale, etiam forma eius est accidens. Ergo remanet, facta consecratione.

2. Praeterea. Forma corporis Christi est anima: dicitur enim in II. de Anima (tex. 4. 5. & 6.) quod *anima est actus corporis physici, potentia vitam habentis.* Sed non potest dici, quod forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quod remaneat, facta consecratione.

3. Praeterea. Propria operatio rei sequitur formam substantialem eius. Sed illud quod remanet in hoc sacramento, nutrit, & omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, facta consecratione.

Sed contra. Forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est (art. 2. & 4. huius quaest.) Ergo forma substantialis panis non manet.

Re-

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod facta consecratione, non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis eius.

Sed hoc esse non potest. Primo quidem quia si forma substantialis panis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi, nisi sola materia; & ita sequeretur quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in eius materiam: quod repugnat formæ sacramenti, qua dicitur: *Hoc est corpus meum*. Secundo quia si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia, aut a materia separata. Primum autem esse non potest: quia si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret: quod est contra prædicta (art. 2. hu. quæst.) In alia autem materia remanere non posset: quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata, iam esset forma intelligibilis actu, & etiam intelligens: nam omnes formæ a materia separatæ sunt tales. Tertio esset inconveniens huic sacramento: nam accidentia panis in hoc sacramento remanent, ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est (art. præc.)

Et ideo dicendum est, quod forma substantialis panis non remanet.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, arte fieri aliquid cuius forma non est accidens, sed forma substantialis; sicut arte possunt produci ranæ, & serpentes: talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farina, & aqua confectam.

Ad secundum dicendum, quod anima est forma corporis, dans ei totum ordinem esse perfecti, scilicet & esse corporeum, & esse animatum, & sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi, secundum quod dat esse corporeum, non autem secundum quod dat esse animatum tali anima.

Ad tertium dicendum, quod operationum panis quædam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum: & tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem, propter ipsa accidentia quæ remanent. Quædam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiæ, sicut quod convertatur in aliquid, vel ratione formæ substantialis, sicut est operatio consequens speciem eius, puta quod confirmat cor hominis: & tales operationes inveniuntur in hoc sacramento non propter formam, vel materiam, quæ remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur (quæst. LXXVII. ar. 3. 5. & 6.)

ARTICULUS VII. 446

Utrum ista conversio fiat in instanti.

Sup. art. 3. corp. & inf. quæst. LXXVIII. *art. 2. & 5. cor. & IV. dist.* XI. *quæst.* I. *art. 2. cor. & art. 3. quæst. 2. per tot. & IV. cont. cap.* LXXIII.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod ista conversio non fiat in instanti, sed sit successiva. In hac enim conversione prius est substantia panis, & postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter qualibet duo instantia est tempus medium. Ergo oportet quod hæc conversio fiat secundum successionem temporis, quod est inter ultimum instans quo ibi est panis, & primum instans quo ibi est corpus Christi.

2. Præterea. In omni conversione est fieri, & factum esse. Sed hæc duo non sunt simul: quia quod fit, non est; quod autem factum est, iam est. Ergo in hac conversione est prius, & posterius: & ita oportet quod non sit instantanea, sed successiva.

3. Præterea. Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacram. (cap. IV. parum a princ.) quod istud sacramentum *Christi sermone conficitur*. Sed sermo Christi successive profertur. Ergo hæc conversio fit successive.

Sed contra est quod hæc conversio perficitur virtute infinita, cuius est subito operari.

Respondeo dicendum, quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione. Uno quidem modo ex parte formæ, quæ est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quæ recipiat magis, & minus, successive acquiritur subiecto; sicut sanitas: & ideo quia forma substantialis non recipit magis, & minus, inde est quod subito fit eius introductio in materia. Alio modo ex parte subiecti, quod quandoque successive præparatur ad susceptionem formæ; & ideo aqua successive calefit:

lesit: quando vero ipsum subiectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum, subito illuminatur. Tertio modo ex parte agentis, quod est infinitae virtutis: unde statim potest materiam ad formam disponere; sicut dicitur Marci VII. 34. quod cum Christus dixisset, *Ephpheta, quod est adaperire, statim apertae sunt aures hominis, & solutum est vinculum linguae eius*.

Ex his tribus rationibus haec conversio est instantanea. Primo quidem quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis, neque minus. Secundo quia in hac conversione non est aliquod subiectum, quod successive praeparetur. Tertio quia agitur Dei virtute infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam non simpliciter concedunt, quod inter qualibet duo instantia sit tempus medium. Dicunt enim, quod hoc habet locum in duobus instantibus quae referuntur ad eumdem motum, non autem in duobus instantibus quae referuntur ad diversa: unde inter instans quod mensurat finem quietis, & aliud instans quod mensurat principium motus, non est tempus medium.

Sed in hoc decipiuntur: quia unitas temporis, & instantis, vel etiam pluralitas eorum non accipitur secundum quoscumque motus, sed secundum primum motum caeli, qui est mensura omnis motus, & quietis.

Et ideo alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu caeli. Sunt autem quidam motus ex motu caeli non dependentes, nec ab eo mensurati, sicut in prima parte dictum est de motibus Angelorum (quaest. LIII. art. 3.) Unde inter duo instantia illis motibus respondentia non est tempus medium.

Sed hoc non habet locum in proposito: quia quamvis ista conversio secundum se non habeat ordinem ad motum caeli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu caeli mensurari. Et ideo necesse est inter qualibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium.

Quidam ergo dicunt, quod instans in quo ultimo est panis, & instans in quo primo esse corpus Christi, sunt quidem duo per comparationem ad mensurata, sed sunt unum per comparationem ad tempus mensurans; sicut cum duae lineae se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte loci continentis.

Sed hoc non est simile: quia instans, & tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea, & punctum corporis; sed solum extrinseca, sicut corporibus locus.

Unde alii dicunt, quod est idem instans re, sed aliud ratione.

Sed secundum hoc sequeretur quod realiter opposita essent simul: nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei.

Et ideo dicendum est, quod haec conversio, sicut dictum est (in corp. art.) perficitur per verba Christi, quae a sacerdote proferuntur; ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore praecedente est ibi substantia panis: cuius temporis non est accipere aliquod instans proxime praecedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus, ut probatur VI. Physic. (a princ. Lib) Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum in VIII. Physic. (tex. 72.)

Ad secundum dicendum, quod in mutationibus instantaneis simul est fieri, & factum esse; sicut simul est illuminari, & illuminatum esse: dicitur enim in talibus factum esse, secundum quod iam est; fieri autem, secundum quod ante non fuit.

Ad tertium dicendum, quod ista conversio, sicut dictum est (in resp. ad 1.) fit in ultimo instanti prolationis verborum: tunc enim completur verborum significatio, quae est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva.

A R-

ARTICULUS VIII. 447

Utrum hæc sit falsa : Ex pane fit corpus Christi.

IV. dist. XI. *quæst.* I. *art.* 4.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi*. Omne enim id ex quo fit aliquid, (*a*) etiam dicitur quod fit illud, sed non convertitur: dicimus enim, quod ex albo fit nigrum, & quod album fit nigrum; & licet dicamus, quod homo fiat niger, non tamen dicimus, quod ex homine fiat nigrum. ut patet in I. Physic. (tex. 44.) Si ergo verum est quod ex pane fiat corpus Christi, verum erit dicere, quod panis fiat corpus Christi: quod videtur esse falsum, quia panis non est subiectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non vere dicitur, quod ex pane fiat corpus Christi.

2. Præterea. Fieri terminatur ad esse, vel ad factum esse. Sed hæc numquam est vera: *Panis est corpus Christi*: vel *Panis est factum corpus Christi*: vel etiam, *Panis erit corpus Christi*. Ergo videtur quod nec etiam hæc sit vera: *Ex pane fit corpus Christi*.

3. Præterea. Omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed hæc videtur esse falsa: *Panis convertitur in corpus Christi*: quia hæc conversio videtur esse miraculosior quam creatio mundi; in qua tamen non dicitur, quod non ens convertitur in ens. Ergo videtur quod etiam hæc sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

4. Præterea. Illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed hæc est falsa: *Panis potest esse corpus Christi*. Ergo & hæc est falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacramentis (cap. IV. cir. princ.) *Ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi*.

Respondeo dicendum, quod hæc conversio panis in corpus Christi quantum ad aliquid convenit cum creatione, & cum transmutatione naturali, & quantum ad ad aliquid differt ab utrobique. Est enim commune his tribus ordo terminorum; scilicet ut post hoc sit hoc (in creatione enim est esse post non esse; in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis; in transmutatione naturali album post nigrum, vel ignis post aerem) & quod prædicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur, cum creatione, quia in neutra earum est aliquod commune subiectum utrique extremorum: cuius contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero hæc conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem quia in utraque unum extremorum transit in aliud; sicut panis in corpus Christi, & aer in ignem; non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique: nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi; sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione; differenter tamen: nam in transmutatione naturali remanet eadem materia, vel subiectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia.

Et ex his potest accipi, qualiter differenter in talibus loqui debeamus. Quia enim in nullo prædictorum trium extrema sunt simul, ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio prædicari per verbum substantivum præsentis temporis: non enim dicimus, *Non ens est ens*, vel *Panis est corpus Christi*, vel *Aer est ignis*, vel *Album est nigrum*. Propter ordinem vero extremorum possumus uti in omnibus hac præpositione *ex*, quæ ordinem designat: possumus enim vere, & proprie dicere, quod ex non ente fit ens, & ex pane corpus Christi, & ex aere ignis, vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis; ut dicamus, quod non est, convertitur in ens: quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut & in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam substantiam mutatur, propter hoc hæc conversio proprie transsubstantiatio vocatur.

Rursus quia huius conversionis non est accipere aliquod subiectum, ea quæ verificantur in conversione naturali ratione sub-

(*a*) *Ita Theologi, Nicolaius, & editi recentiores cum quibusdam mss. Cod. Alcan. optime* est illud quod fit: *veteres editi* est id quod fit illud.

subjecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subjectum, ratione cujus dicimus, quod album potest esse nigrum, & aer potest esse ignis; licet hæc non sit ita propria, sicut prima: nam subjectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi: non enim albedo est pars ejus: subjectum autem formæ aeris est pars ejus: unde cum dicitur, Aer potest esse ignis, verificatur ratione partis per synecdochem. Sed in hac conversione, & similiter in creatione, quia nullum est subjectum, non dicitur, quod unum extremum possit esse aliud; sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi: & eadem ratione non potest proprie dici, quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi: quia hæc præpositio *de* designat causam consubstantialem: quæ quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subjecto. Et simili ratione non conceditur, quod panis erit corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi; sicut neque conceditur in creatione, quod non ens erit ens, vel quod non ens fiat ens: quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subjecti; puta cum dicimus, quod album fit nigrum, vel album erit nigrum.

Quia tamen in hoc sacramento, facta conversione, aliquid idem manet scilicet accidentia panis, ut supra dictum est (art. 5. hu. quæst.) secundum quamdam similitudinem aliquæ harum locutionum possunt concedi; scilicet quod *panis fit corpus Christi*, vel *panis erit corpus Christi*, vel *de pane fit corpus Christi*; ut nomine panis non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, & postea corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subjectum cum uno extremorum transmutationis; sicut cum dicitur, Ex albo fit nigrum; & sic etiam dici potest, Hoc fit illud, idest album fit nigrum: quandoque vero importat solum oppositum, vel extremum; sicut cum dicitur, Ex mane fit dies: Et sic non conceditur, quod hoc fiat illud, idest quod mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licet proprie dicatur, quod *ex pane fiat corpus Christi*; non tamen proprie dicitur, quod *panis fiat corpus Christi*, nisi secundum quamdam similitudinem, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud propter subjectum quod importatur. Et ideo cum hujus conversionis non sit aliquod subjectum, non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in hac conversione sunt plura difficiliora quam in creatione, in qua hoc solum difficile est quod aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primæ causæ, quæ nihil aliud præsupponit; sed in hac conversione non solum est difficile quod hoc totum convertitur in illud totum, ita quod nihil prioris remaneat (quod non pertinet ad communem modum productionis alicujus causæ) sed etiam habet hoc difficile quod accidentia remaneant, corrupta substantia, & multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.) potentia pertinet ad subjectum, quod non est accipere in hac conversione: & ideo non conceditur quod panis possit esse corpus Christi: non enim hæc conversio fit per potentiam passivam creaturæ, sed per solam potentiam activam creatoris.

QUAESTIO LXXVI.

De modo quo Christus est in hoc sacramento,

in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento. & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum totus Christus sit sub hoc sacramento.

Secundo, utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti.

Tertio, utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

Quarto, utrum dimensiones corporis Christi totæ sint in hoc sacramento.

Quinto, utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter.

Sexto, utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiæ, vel calicis post consecrationem.

Septimo, utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato.

Octavo, utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento, quando miraculose apparet sub specie pueri, vel carnis.

ARTICULUS I. 448

Utrum totus Christus contineatur sub hoc sacramento.

Infr. quaest. lxxix. *art.* 1. *ad* 3. *& IV. dist.* x. *art.* 2. *& quol.* vii. *art.* 8. *& Ioan.* vi. *lect.* 6. *fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod non totus Christus contineatur sub hoc sacramento. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis, & vini, sicut dictum est (quaest. praec. art. 4.) Sed manifestum est quod panis, & vinum non possunt converti neque in Divinitatem Christi, neque in eius animam. Cum ergo Christus existat ex tribus substantiis, scilicet Divinitate, anima, & corpore, ut supra habitum est (quaest. 11.) videtur quod totus Christus non sit sub hoc sacramento.

2. Praeterea. Christus est in hoc sacramento, secundum quod competit refectioni fidelium, quae in cibo, & potu consistit, sicut supra dictum est (quaest. lxxiv. art. 1.) Sed Dominus dicit Ioan. vi. 56. *Caro mea vere est cibus, & sanguis meus vere est potus.* Ergo solum caro, & sanguis Christi continentur in hoc sacramento. Sunt autem multae aliae partes corporis Christi, puta nervi, ossa, & alia huiusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

3. Praeterea. Corpus maioris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis, & vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sub hoc sacramento contineatur.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. de offic. (hab. Lib. de initiand. cap. ix. in fin.) *In illo sacramento Christus est.*

Respondeo dicendum, quod omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam, quod totus Christus sit in hoc sacramento.

Sciendum tamen, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus huius sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis, & vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento, sicut & in ceteris mutationibus; puta cum dicitur, *Hoc est corpus meum*, vel *Hic est sanguis meus*. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est coniunctum ei in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, ubicumque est unum realiter, oportet & aliud esse. Sola enim operatione animae discernuntur quae realiter sunt coniuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod quia conversio panis, & vini non terminatur ad Divinitatem, vel animam Christi, consequens est quod Divinitas, vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim Divinitas corpus assumptum numquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est & eius Divinitatem esse: & ideo in hoc sacramento necesse est esse Divinitatem Christi, concomitantem eius corpus. Unde (*a*) in Symbolo Ephesino (in Conc. gen. III. part. 1. cap. xxvi. in epist. Cyril. cap. vii.) legitur: *Participes efficimur corporis, & sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec ut viri sanctificati, & Verbo coniuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem, & ipsius Verbi propriam factam.* Anima vero realiter separata fuit a corpore, ut supra dictum est (quaest. l. art. 3. & 4.) Et ideo si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi sacramenti, nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur*, ut dicitur Rom. vi. 9. anima eius semper est realiter corpori eius unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia.

Ad secundum dicendum, quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi, & alia huiusmodi. Et hoc apparet ex forma huius sacramenti, in qua non dicitur, *Haec est caro mea*,

(*a*) *At* in Synodo Ephesina?

sed *Hoc est corpus meum*. Et ideo cum Dominus dixit Ioan. VI. 56. *Caro mea vere est cibus*, caro ponitur ibi pro toto corpore: quia secundum consuetudinem humanam videtur esse magis manducationi accommodata, prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communiter, non autem ossibus, vel aliis huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXV. art. 5) facta conversione panis in corpus Christi, vel vini in sanguinem, accidentia utriusque manent. Ex quo patet quod dimensiones panis, vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam: & sic substantia corporis Christi, vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis, vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, & non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva, vel magna quantitate; sicut tota natura aeris in magno, vel parvo aere, & tota natura hominis in magno, vel parvo homine. Unde & tota substantia corporis, & sanguinis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis, & vini.

ARTICULUS II. 449

Utrum totus Christus contineatur sub utraque specie huius sacramenti.

Inf. quæst. LXXVIII. *art. 6. ad 2. & quæst.* LXXIX. *art. 1. ad 3. & quæst.* LXXX. *art.* 12. *ad* 3. *& IV. dist.* XI. *quæst.* II. *art.* 1. *quæst.* 1. *ad* 2. *& Ioan* VI. *lect.* 7. *& I. Cor.* XI. *lect.* 6.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sub utraque specie huius sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute eius quod sub speciebus continetur: quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus huius sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, sed totus Christus continetur sub utraque; videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.

2. Præterea. Dictum est (art. præc. in corp. & ad 2.) quod sub nomine carnis omnes aliæ partes corporis continentur, sicut ossa, nervi, & alia huiusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem in Lib. III. de animal. (sc. hist. animal. cap. 11. & Lib. II. de partib. animal. cap. 11.) Si ergo sanguis Christi continentur sub specie panis, sicut continentur ibi aliæ partes corporis, non deberet seorsum sanguis consecrari, sicut neque seorsum consecratur aliqua alia pars corporis.

3. Præterea. Quod iam factum est, iterum fieri non potest. Sed corpus Christi iam incepit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quod de novo incipiat esse per consecrationem vini: & ita sub specie vini non continebitur corpus Christi, & per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utraque specie totus Christus continetur.

Sed contra est quod I. Corinth. XI. super illud, *Et calicem*, dicit Glossa (ordin.) quod *sub utraque specie*, scilicet panis, & vini, *idem sumitur*: & ita videtur sub utraque specie totus Christus esse.

Respondeo dicendum, certissime tenendum esse, quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus; aliter tamen, & aliter.

Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1.) de anima, & Divinitate Christi; sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima, & Divinitas: eo quod nunc sanguis Christi non est ab eius corpore separatus, sicut fuit tempore passionis, & mortis: unde si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, & sub speciebus vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus: unde & in forma consecrationis sanguinis fit mentio de eius effusione. Secundo hoc est conveniens usui huius sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, & san-

& san-

& sanguis in potum. Tertio quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est (quaest. lxxiv. art. 1) quod corpus exhibetur pro salute corporis, & sanguis pro salute animae.

Ad secundum dicendum, quod in passione Christi, cuius hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliae partes corporis ab invicem separatae, sicut sanguis, sed corpus indissolutum permansit, secundum quod legitur Exodi XII. 46. *Nec os illius confringetis*. Et ideo in hoc sacramento seorsum consecratur sanguis a corpore, non autem aliqua alia pars ab alia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.) corpus Christi non est sub specie vini ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia: & ideo per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

ARTICULUS III. 450

Utrum sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis, vel vini.

IV. dist. X. *art.* 3. *quaest.* 3. *& dist.* XII. *quaest.* 1. *art.* 3. *quaest.* 2. *ad* 3. *& IV. con. cap.* LXVII. *& quol.* IV. *art.* 8. *cor. fin.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis, vel vini. Species enim illae dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub qualibet parte specierum praedictarum, sequeretur quod infinities esset in hoc sacramento; quod est inconveniens: nam infinitum repugnat non solum naturae, sed etiam gratiae.

2. Praeterea. Corpus Christi, cum sit organicum, habet partes determinate distantes: est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularum partium ab invicem, sicut oculi ab oculo, & oculi ab aure. Sed hoc non posset esse, si sub qualibet parte specierum esset totus Christus: oporteret enim quod sub qualibet parte esset quaelibet pars; & ita ubi esset una pars, esset & alia. Non ergo potest esse quod totus Christus sit sub qualibet parte hostiae, vel vini contenti in calice.

3. Praeterea. Corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec umquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit quantitas positionem habens, ut patet in Praedicamentis (cap. de quantit.) (a) Sed ad rationem huius quantitatis pertinet quod diversae partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone (id hab Greg. in Sacramentar. Dominica v. post Epiph.) *Singuli accipiunt Christum Dominum, & in singulis portionibus totus est, nec per singulas minuitur, sed integrum se praebet in singulis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (art. praec. & art. 1. hu. quaest.) quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae; ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, idest per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, idest non per modum illum quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci.

Manifestum est autem quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, & sub qualibet parte panis est tota natura panis: & hoc indifferenter, sive sint dimensiones actu divisae (sicut cum aer dividitur, vel panis secatur) vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, & non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine, quae apparet in speculo, quae apparet una in speculo integro, in speculo autem fracto apparent singulae in singulis partibus: quod quidem non est omnino simile: quia multiplicatio huiusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hic autem non est nisi una consecratio, propter quam corpus Christi est in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus sequitur divisionem. Et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis, & per con-

(a) *Ita communiter. Nicolaus.* Ad rationem autem huius quantitatis &c.

sequens neque infinities, sed toties, in quot partes dividitur.

Ad secundum dicendum, quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitate dimensiva ipsius, ipsa autem natura substantiæ præcedit etiam quantitatem dimensivam. Et ideo quia conversio substantiæ panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum cuius modum proprie, & directe est in hoc sacramento corpus Christi; talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suæ substantiæ, sicut dictum est (in corp. & art. 1. hu. quæst.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de natura corporis, quam habet secundum quantitatem dimensivam. Dictum est autem (in corp.) quod corpus Christi comparatur ad hoc sacramentum, non ratione quantitatis dimensivæ, sed ratione suæ substantiæ, sicut dictum est (ibid.)

ARTICULUS IV. 451

Utrum tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.

IV. dist. x. *art.* 2. *quæst.* 3. & 4. & *dist.* xii. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 1. *co.* & *IV. cont. cap.* lxiii. lxiv. & lxvii. & *quol.* vii. *art.* 8. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento. Dictum est enim (art. præc.) quod totum corpus Christi continetur sub qualibet parte hostiæ consecratæ. Sed nulla quantitas dimensiva tota continetur in aliquo toto, & in qualibet parte eius. Ergo est impossibile quod tota quantitas dimensiva corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

2. Præterea. Impossibile est duas quantitates dimensivas esse simul, etiamsi una sit separata, & alia in corpore naturali, ut patet per Philosophum in III. Metaphysic. (tex. 9) Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensiva panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas dimensiva corporis Christi.

3. Præterea. Si duæ quantitates dimensivæ inæquales iuxta se ponantur, maior extenditur ultra minorem. Sed quantitas dimensiva corporis Christi est multo maior quam quantitas dimensiva hostiæ consecratæ secundum omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensiva corporis Christi cum quantitate dimensiva hostiæ, quantitas dimensiva corporis Christi extendetur ultra quantitatem hostiæ; quæ tamen non est sine substantia corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento, etiam præter species panis: quod est inconveniens, cum substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento nisi per consecrationem panis, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Impossibile ergo videtur quod tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.

Sed contra est quod quantitas dimensiva corporis alicuius non separatur secundum esse a substantia eius. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est (art. præc.) Ergo tota quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento: uno modo ex vi sacramenti; alio modo ex reali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento: ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quæ fit in hoc sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones eius: quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva panis remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte.

Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva, & ab aliis accidentibus; inde est quod ex vi realis concomitantiæ est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi, & omnia accidentia eius.

Ad primum ergo dicendum, quod modus essendi cuiuslibet rei determinatur secundum id quod est ei per se, non autem secundum id quod est ei per accidens; sicut corpus est in visu, secundum quod est album, non autem secundum quod est dulce; licet idem corpus sit album, & dulce: unde & dulcedo est in visu secundum modum albedinis, non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex vi huius sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem di-

dimensiva eius est ibi concomitanter, & quasi per accidens; ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in toto, & singulæ partes in singulis partibus) sed per modum substantiæ, cuius natura est tota in toto, & tota in qualibet parte.

Ad secundum dicendum, quod duæ quantitates dimensivæ non possunt naturaliter simul esse in eodem, ita quod utraque sit ibi secundum proprium modum quantitatis dimensivæ. In hoc autem sacramento quantitas dimensiva panis est secundum proprium modum, scilicet secundum commensurationem quamdam; non autem quantitas dimensiva corporis Christi, sed est ibi per modum substantiæ, ut dictum est (in corp. & art. præc. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet quod maior quantitas extendatur ultra minorem; sed est ibi per modum iam dictum (in corp. & in solut. præc.)

ARTICULUS V. 452

Utrum corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco.

Inf. art. 6. cor. & ad 1. & IV. dist. x. art. 1. ad 5. 6. 7. & 8. & art. 3. quæst. 2. ad 2. & IV. cont. cap. LXIV. fin. & quol. 1. art. 12. ad 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive, vel circumscriptive, est pars eius quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis, vel vini, quod non est in alio loco altaris: videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiæ consecratæ, quod nec excedit, nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

2. Præterea. Locus specierum panis non est vacuus: natura enim non patitur vacuum: nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2.) sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

3. Præterea. Sicut dictum est (art. præc. & ar. 3. hu. quæst). in hoc sacramento est corpus Christi cum sua quantitate dimensiva, & cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis: unde & ibi connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Sed contra est quod oportet locum, & locatum esse æqualia, ut patet per Philosophum in IV. Physic. (tex. 30.) Sed locus, ubi est hoc sacramentum, est multo minor quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est (art. 3. hu. quæst.) corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivæ, sed magis secundum modum substantiæ. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivæ, inquantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiæ, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiæ panis: unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiæ, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis: & ideo substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus; substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis; ita quod e converso dimensiones propriæ corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia; quod est contra rationem corporis locati.

Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive: quia sic non esset alibi quam in hoc altari, ubi conficitur hoc sacramentum; cum tamen sit & in cælo in propria specie, & in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramen-

to circumscriptive: quia non est ibi secundum commensurationem propriæ quantitatis, ut dictum est (in corp.) Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive, vel circumscriptive; sed ad hoc quod incepit ibi esse per consecrationem, & conversionem panis, & vini, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3. & 4.)

Ad secundum dicendum, quod locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quæ non est ibi localiter, sicut dictum est (in corp. art.) sed est repletus speciebus sacramentorum, quæ habent replere locum vel propter naturam dimensionum, vel saltem miraculose, sicut & miraculose subsistunt per modum substantiæ.

Ad tertium dicendum, quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est (art. præc.) secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, quæ sunt ei intrinseca. Esse autem in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

ARTICULUS VI. 453

Utrum corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento.

IV. dist. x. art. 4. quæst. 4. & opusc. XI. art. 34.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus in II. Top. (cap. III. loco 24.) quod *motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt*: quod quidem est verum etiam de spirituali substantia animæ. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est (art. I. hu. quæst.) Ergo movetur ad motum ipsius.

2. Præterea. Veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui erat figura huius sacramenti, *non remanebat quicquam usque mane*, sicut præcipitur Exodi XII. Ergo neque etiamsi hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi: & ita non est immobiliter in hoc sacramento.

3. Præterea. Si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit & per totum sequens tempus: non enim potest dici, quod desinat ibi esse, cessantibus speciebus, quia esse corporis Christi non dependet a speciebus illis. Non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quod statim in crastino, vel post modicum tempus desinat esse sub hoc sacramento: & ita videtur quod Christus mobiliter sit in hoc sacramento.

Sed contra. Impossibile est idem esse motum, & quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in cælo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod cum aliquid est unum subiecto, & multiplex secundum esse, nihil prohibet secundum aliquid moveri, & secundum aliquid immobile permanere; sicut corpori est aliud esse album, & aliud esse magnum: unde potest moveri secundum albedinem, & permanere immobile secundum magnitudinem.

Christo autem non est idem esse secundum se, & esse sub hoc sacramento: quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quædam habitudo eius ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc esse non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens: quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut prædictum est (art. præc.) quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum eius in quo est. Similiter autem neque per se movetur secundum esse quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento: quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficiendi principium; sed alio deficiente, hoc desinit esse in eo: sicut Deus, cuius esse est indeficiens, & immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens, & incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet (art. præc.) sed solum per hoc quod species huius sacramenti desinunt esse.

Unde patet quod Christus, per se loquen-

quendo, immobiliter est in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostri moventur ea quæ in nobis sunt; aliter tamen ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora; & aliter ea quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ, & spirituales substantiæ. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens, secundum esse quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco.

Ad secundum dicendum, quod hac ratione moti videntur fuisse quidam ponentes, quod corpus Christi non remaneat sub hoc sacramento, si in crastinum reservetur. Contra quos Cyrillus dicit (hab. in Cat. D. Th. sup. illud Lucæ XXII. *Hoc est corpus meum:*) *Insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem cessare a sanctificatione, si quæ eius reliquiæ remanserint in diem subsequentem. non enim mutatur sacratum corpus Christi, sed virtus benedictionis, & vivificativa gratia iugis in eo est*: sicut etiam omnes aliæ consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis; propter quod non iterantur. Veritas autem licet figuræ respondeat, tamen figura non potest eam adæquare.

Ad tertium dicendum, quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent, quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species: per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturæ desinentis.

ARTICULUS VII. 454

Utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato.

Inf. art. 8. co. & IV. dist. x. art. 1. quæst. 2. ad 3. & art. 4. quæst. 1. per tot. & quæst. 4. ad 2. & in expo. litt. ad 1. 2. & 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri quin corpora quælibet videat, prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi, prout est in hoc sacramento.

2. Præterea. Corpora gloriosa Sanctorum erunt configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philip. III. Sed oculus Christi videt seipsum, prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

3. Præterea. Sancti in resurrectione erunt æquales Angelis, ut dicitur Lucæ XX. Sed Angeli vident corpus Christi, prout est in hoc sacramento: quia etiam dæmones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, & ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest Christum videre, prout est in hoc sacramento.

Sed contra. Nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum, prout est in sua specie, secundum illud Isa. XXXIII. 17. *Regem in decore suo videbunt*. Ergo videtur quod non videat Christum, prout est sub specie huius sacramenti.

Respondeo dicendum, quod duplex est oculus; scilicet corporalis proprie dictus, & intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento. Primo quidem quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia; ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quæ ipsum circumstant: & ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo quia, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst. ad 3.) corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ. Substantia autem, inquantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali; neque subiacet alicui sensui, sed nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est *quod quid est*, ut dicitur in III. de Anima (tex. 26.)

Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu, neque imaginatione perceptibile est, sed so-

solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, & per consequens ab intellectu beato vel Angeli, vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quæ supernaturalia sunt per visionem divinæ essentiæ. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut & cetera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus secundum sua naturalia sufficit ad hoc intuendum: unde dæmones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem; cui non voluntarie assentiunt, sed ad eam evidentia signorum convincuntur, prout dicitur Iacobi II. 19. quod *dæmones credunt, & contremiscunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti (sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine;) sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

Ad secundum dicendum, quod oculus coporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem; non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento; quod pertinet ad solum intellectum. Non tamen est simile de alio oculo glorioso: quia etiam ipse oculus Christi est sub hoc sacramento, in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

Ad tertium dicendum, quod Angelus bonus, vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut ex dictis patet (in corp. art.)

ARTICULUS VIII. 455

Utrum quando in hoc sacramento apparet miraculose caro, vel puer, sit ibi vere corpus Christi.

IV. dist. x. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 3. *& art.* 4. *quæst.* 2. *&* 3. *& opusc.* lviii. *cap.* xi.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod quando in hoc sacramento miraculose apparet caro, vel puer, non sit bi vere corpus Christi. Corpus enim Christi definit esse sub hoc sacramento, quando definunt esse species sacramentales, ut dictum est (art. 6. hu. quæst.) Sed quando apparet caro, vel puer, desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi vere corpus Christi.

2. Præterea. Ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propria, (*a*) vel sub specie sacramenti. Sed quando tales apparitiones fiunt, manifestum est quod non est ibi Christus sub specie propria: quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in forma qua ascendit in cælum; cum tamen id quod miraculose apparet in hoc sacramento, quandoque videatur ut quædam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quod non est ibi sub specie sacramenti, quæ est species panis, vel vini. Ergo videtur quod corpus Christi nullo modo sit ibi.

3. Præterea. Corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem, & conversionem, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2. 3. & 4.) Sed caro, & sanguis miraculose apparens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus, & sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus, vel sanguis Christi.

Sed contra est quod in tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet quæ etiam primo exhibebatur: quod quidem non fieret, si vere non esset ibi Christus, cui reverentiam latriæ exhibemus. Ergo etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro, aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi im-

(*a*) *Ita cum mss editi communiter. Al.* vel specie.

immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem, vel sanguinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere, quando uni videtur sub specie carnis, vel pueri, aliis tamen videtur, sicut & prius, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis, vel pueri, & postmodum sub species panis. Nec hoc tamen pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum praestigiis: quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento; sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Augustinus in Lib. II. de quaest. Evang. (quaest. ult. in princ.) quod *cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis*. Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit Christus esse sub hoc sacramento, tali apparitione facta.

Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videntium, sed specie quae videtur realiter exterius existente: & hoc quidem videtur esse, quando sub tali specie ab omnibus videtur, & non ad horam, sed per longum tempus ita permanet: & in hoc casu quidam dicunt, quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis, vel etiam videtur non in specie iuvenili, sed in effigie puerili: quia in potestate corporis gloriosi est quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum, vel secundum partem, & in effigie vel propria, vel aliena, ut infra dicetur (in Supplem. quaest. lxxxv. art. 2. & 3.)

Sed hoc videtur esse inconveniens. Primo quidem quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propria specie, & adoretur in caelis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem, cum voluerit, disparet; sicut dicitur Lucae ult. quod Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet; quinimmo legitur quandoque esse inclusum, & multorum Episcoporum consilio in pixide reservatum: quod nefas esset de Christo sentire, secundum propriam speciem. Et ideo dicendum est, quod manentibus dimensionibus, quae prius fuerant, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram, & colorem, & alia huiusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer. Et, sicut prius dictum est (hic sup.) hoc non est deceptio: quia fit in figuram cuiusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem, quod in sacramento est vere corpus, & sanguis Christi. Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur (quaest. seq. art. 2.) remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod facta tali apparitione, species sacramentales quandoque quidem totaliter remanent in seipsis, quandoque autem secundum id quod est principale in eis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod in huiusmodi apparitionibus, sicut dictum est (ibid.) non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est (ibid.)

Ad tertium dicendum, quod dimensiones panis, & vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculose facta, quantum ad alia accidentia, ut dictum est (quaest. lxxv. art. 5.)

QUAESTIO LXXVII.

De accidentibus remanentibus in hoc sacramento,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento: & circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum accidentia quae remanent, sint sine subiecto.

Secundo, utrum quantitas dimensiva sit subiectum aliorum accidentium.

Tertio, utrum huiusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum.

Quarto, utrum possint corrumpi.

Quinto, utrum ex eis possit aliquid generari.

Se-

Sexto, utrum possint nutrire.
Septimo de fractione panis consecrati.
Octavo, utrum vino consecrato possit aliquid permisceri.

ARTICULUS I. 456

Utrum accidentia remaneant sine subiecto in hoc sacramento.

Sup. quaest. lxxv. *art.* 5. *& I. dist.* xlvii. *art.* 4. *co. & IV. dist.* xii. *quaest.* i. *art.* i. *& IV. cont. cap.* lxiii. *&* lxv. *& quol.* iii. *art.* i. *& quol* iv. *art.* 5. *& opusc.* iii. *cap.* viii. *& I. Corinth.* ii. *lect.* 5.

AD primum sic proceditur. Videtur quod accidentia non remaneant in hoc sacramento sine subiecto. Nihil enim inordinatum, aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse sine subiecto est contra rerum ordinem, quem Deus naturae indidit: videtur etiam ad quamdam fallaciam pertinere, cum accidentia naturaliter sint signa naturae subiecti. Ergo in hoc sacramento non sunt accidentia sine subiecto.

2. Praeterea. Fieri non potest etiam miraculose quod definitio rei ab ea separetur, vel quod uni rei conveniat definitio alterius rei, puta quod homo manens homo sit animal irrationale: ad hoc enim sequeretur, contradictoria esse simul: hoc enim quod significat nomen, rei est definitio, ut dicitur in IV. Metaph. (tex. 28.) Sed ad definitionem accidentis pertinet quod sit in subiecto, ad definitionem vero substantiae quod per se subsistat, non in subiecto. Non ergo potest miraculose fieri quod in hoc sacramento sint accidentia sine subiecto.

3. Praeterea. Accidens individuatur ex subiecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto, non erunt individua, sed universalia: quod patet esse falsum, quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantum.

4. Praeterea. Accidentia per consecrationem huius sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materia, & forma, neque ex *quo est*, & *quod est*. Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum: quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quam Angeli; cum tamen haec accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subiecto.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homil. Pasch. (id hab. Lanfranc. in Lib. de corp. & sang. Dom. cap. xx. a princ.) quod *species sacramentales sunt illarum rerum vocabula quae ante fuerunt*, scilicet panis, & vini: & ita cum non remaneat substantia panis, & vini, videtur quod huiusmodi species remaneant sine subiecto.

Respondeo dicendum, quod accidentia panis, & vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subiecto in substantia panis, & vini, quae non manet, ut supra habitum est (quaest. lxxv. art. 2. & 6.) neque etiam in forma substantiali, quae non manet, & si remaneret, subiectum esse non posset, ut patet per Boetium in Lib. I. de Trinit. (parum a princ.) Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis, & sanguinis Christi sicut in subiecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici: neque etiam est possibile quod corpus Christi gloriosum, & impassibile existens alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates.

Dicunt autem quidam, quod sunt sicut in subiecto in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest. Primo quidem quia aer non est huiusmodi accidentium susceptivus. Secundo quia huiusmodi accidentia non sunt ubi est aer, quinimmo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio quia accidentia non transeunt de subiecto in subiectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primo fuit in uno subiecto, postmodum fiat in alio: accidens enim numerum accipit a subiecto: unde (*a*) non potest esse quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subiecto. Quarto quia cum aer non spolietur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria, & aliena. Nec potest dici, quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant; quae tamen non efficiunt nisi suum significatum.

Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto: quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda; Deus, qui est prima causa substantiae, & acciden-

(*a*) *Ita cum mss. editi fere omnes. Al. deest* non.

dentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, subtracta substantia, per quam conservabatur in esse, sicut per propriam causam; sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis, sicut humanum corpus formavit in utero Virginis sine virili semine.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cuius tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae; ut patet in resuscitatione mortuorum, & in illuminatione caecorum; prout etiam in rebus humanis quaedam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio praeter legem communem. Et ita etiam licet sit secundum communem naturae ordinem quod accidens sit in subiecto; ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiae accidentia sunt in hoc sacramento sine subiecto, propter rationes supra inductas (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est esse, non potest esse essentia substantiae, vel accidentis. Non est ergo definitio substantiae, ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis, ens in subiecto; sed quidditati, seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem, sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto, sed ex divina virtute sustentante: & ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quae est aptitudo ad subiectum, quae semper manet in iis, non actualis inhaerentia, nec competit eis definitio substantiae.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi accidentia acquisierunt esse individuum in substantia panis, & vini; qua conversa in corpus, & sanguinem Christi, remanent virtute divina accidentia in illo esse individuato quod prius habebant: unde sunt singularia, & sensibilia.

Ad quartum dicendum, quod accidentia huiusmodi, manente substantia panis, & vini, non habebant ipsa esse, sicut nec alia accidentia, sed subiecta eorum habebant huiusmodi esse per ea, sicut nix est alba per albedinem; sed post consecrationem ipsa accidentia, quae remanent, habent esse, unde sunt composita ex *esse*, & *quod est*, sicut in prima parte de Angelis dictum est (quaest. l. art. 2. ad 3.) & cum hoc habent compositionem partium quantitativarum.

ARTICULUS II. 457

Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis, vel vini sit aliorum accidentium subiectum.

IV. dist. XII. quaest. 1. art. 1. quaest. 3. & IV. cont. cap. LXII. & LXIV. & I. Cor. XI. lect. 5. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento quantitas dimensiva panis, vel vini non sit aliorum accidentium subiectum. Subiectum enim accidentis non est accidens: nulla enim forma potest esse subiectum, cum subiici pertineat ad proprietatem materiae. Sed quantitas dimensiva est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensiva non potest esse subiectum aliorum accidentium.

2. Praeterea. Sicut quantitas individuatur ex substantia, ita etiam alia accidentia. Si ergo quantitas dimensiva panis, aut vini remanet individuata secundum esse prius habitum, in quo conservatur, pari ratione & alia accidentia remanent individuata secundum esse quod prius habebant in substantia. Non ergo sunt in quantitate dimensiva sicut in subiecto, cum omne accidens individuetur per suum subiectum.

3. Praeterea. Inter alia accidentia panis, & vini, quae remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum, & densum: quae non possunt esse in quantitate dimensiva, praeter materiam existente: quia rarum est quod habet parum de materia sub magnis dimensionibus; densum autem quod habet multum de materia sub parvis dimensionibus, ut dicitur IV. Phyfic. (tex. 84.) Non ergo videtur quod quantitas dimensiva possit esse subiectum accidentium, quae remanent in hoc sacramento.

4. Praeterea. Quantitas a subiecto separata videtur esse quantitas mathematica, quae non est subiectum qualitatum sensibilium. Cum ergo accidentia quae remanent in hoc sacramento, sint sensibilia, videtur quod non possint esse in hoc sacramento, sicut in subiecto, in quantitate dimensiva panis, & vini remanente post consecrationem.

Sed contra est quod quantitates non sunt divi-

divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subiecti. Dividuntur autem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensivae, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensiva est subiectum accidentium, quae remanent in hoc sacramento.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, accidentia alia quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis, vel vini remanente.

Primo quidem per hoc quod ad sensum apparet aliquid quantum esse ibi coloratum, & aliis accidentibus affectum: nec in talibus sensus decipitur. Secundo quia prima dispositio materiae est quantitas dimensiva: unde & Plato posuit primas differentias materiae *magnum*, & *parvum* (ex Arist. Lib. I. Metaph. tex. 8.) Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum, mediante quantitate dimensiva, sicut & primum subiectum coloris dicitur esse superficies; ratione cuius quidam posuerunt, dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in I. Metaph. (tex. 19. & seq.) Et quia subtracto subiecto, remanent accidentia secundum esse quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensivam. Tertio quia cum subiectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subiectum, esse aliquo modo individuationis principium. Est autem de ratione individui quod non possit in pluribus esse: quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia non est natum esse in aliquo; & hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae: alio modo ex eo quod forma substantialis, vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo, quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus: quia cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, iam nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est, quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum, & divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in I. Physicor. (tex. 15. & 16.) Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, inquantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae: unde & ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem; ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei, differentes positione, quae cadit in ratione huius quantitatis: convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens: & ideo potius quantitas dimensiva potest esse subiectum aliorum accidentium quam e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod accidens per se non potest esse subiectum alterius accidentis, quia per se non est; secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subiectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subiecto, alio mediante; sicut superficies dicitur esse subiectum coloris. Unde quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subiectum esse.

Ad secundum dicendum, quod alia accidentia, etiam secundum quod erant in substantia panis, individuabantur mediante quantitate dimensiva, sicut dictum est (in corp. art.) Et ideo potius quantitas dimensiva est subiectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento, quam e converso.

Ad tertium dicendum, quod *rarum*, & *densum* sunt quaedam qualitates consequentes corpora, ex hoc quod habent multum, vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiae: & ideo sicut subtracta substantia, divina virtute conservantur alia accidentia; ita subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut *rarum*, & *densum*.

Ad quartum dicendum, quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili, sed a materia sensibili, ut dicitur VII. Metaph. (tex. 35.) Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subiicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est quod quantitas dimensiva, quae remanet in hoc sacramento sine subiecto, non est quantitas mathematica.

ARTICULUS III. 458

Utrum species quæ remanent in hoc sacramento, possint immutare aliquid extrinsecum.

IV. dist. XII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *&* 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod species quæ remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquid extrinsecum. Probatur enim VII. Physic. quod formæ quæ sunt in materia, fiunt a formis quæ sunt in materia, non autem a formis quæ sunt sine materia: eo quod simile agit in sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materia, quia remanent sine subiecto, ut ex dictis patet (art. 1. hu. quæst.) Non ergo possunt immutare materiam exteriorem, inducendo aliquam formam.

2. Præterea. Cessante actione principalis agentis, necesse est quod cesset actio instrumenti; sicut quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formæ accidentales agunt instrumentaliter in virtute formæ substantialis, tamquam principalis agentis. Cum ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis, & vini, sicut supra habitum est (quæst. lxxv. art. 2. & 6.) videtur quod formæ accidentales remanentes agere non possint ad immutationem exterioris materiæ.

3. Præterea. Nihil agit ultra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causa. Sed species sacramentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exteriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

Sed contra est quod si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri: sentitur enim aliquid per hoc quod immutatur sensus a sensibili, ut dicitur II. de Anima (tex. 51. 74. & 121.)

Respondeo dicendum, quod quia unumquodque agit, inquantum est ens actu, consequens est quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habeat ad agere.

Quia igitur secundum prædicta (art. 1. hu. quæst.) speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo esse quod habebant, substantia panis, & vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo agere: & ideo omnem actionem quam poterant agere, substantia panis, & vini existente, possunt etiam agere, substantia panis, & vini transeunte in corpus, & sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora.

Ad primum ergo dicendum, quod species sacramentales, licet sint formæ sine materia existentes, retinent tamen idem esse quod habebant prius in materia: & ideo secundum suum esse assimilantur formis quæ sunt in materia.

Ad secundum dicendum, quod ita actio formæ accidentalis dependet ab actione formæ substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiæ: & ideo sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint esse sine substantia; ita datur eis ut possint agere sine forma substantiali virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formæ & substantialis, & accidentalis.

Ad tertium dicendum, quod immutatio quæ est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis, & passivis, quæ agunt in virtute formæ substantialis. Hæc autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute, sicut & prius erat: & ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter: per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propria, sed virtute principalis agentis.

ARTICULUS IV. 459

Utrum species sacramentales possint corrumpi.

Inf. art. 5. cor. & IV. dist. XII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3. *& IV. cont. cap.* LXVI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales corrumpi non possint. Corruptio enim accidit per separationem formæ a materia. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, sicut ex supradictis patet (quæst. lxxv. art. 2.) Ergo huiusmodi species non possunt corrumpi.

2. Præterea. Nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subiecto: unde formæ per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formæ sine subiecto. Ergo corrumpi non possunt.

3. Præ-

3. Præterea. Si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquod corruptionis subiectum, quod maneat, corruptione terminata: similiter etiam nec miraculose, quia miracula quæ fiunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur: non est autem idem causa conservationis, & corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

Sed contra est quod sensu deprehenditur, hostias consecratas putrefieri, & corrumpi.

Respondeo dicendum, quod corruptio est motus ex esse in non esse. Dictum est autem supra (art. præc.) quod species sacramentales retinent idem esse quod prius habebant, substantia panis, & vini existente. Et ideo sicut esse horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis, & vini existente; ita etiam potest corrumpi, illa substantia abeunte.

Poterant autem huiusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter, uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, & augmentum, vel diminutionem quantitatis: non quidem per modum augmenti, vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis, & vini, sed per additionem, vel divisionem. Nam, sicut dicitur III. Metaph. (tex. 17.) per divisionem una dimensio corrumpitur, & fiunt duæ; per additionem autem e converso ex duabus fit una. Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi huiusmodi accidentia post consecrationem: quia & ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem, & additionem suscipere; & cum sit subiectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est (art. 2. hu. quæst.) potest etiam esse subiectum alterationis earum; puta si alteretur color, aut sapor panis, aut vini.

Alio modo poterant corrumpi per accidens per corruptionem subiecti; & hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem: quamvis enim subiectum non remaneat, remanet tamen esse quod habebant huiusmodi accidentia in subiecto, quod quidem est proprium, & conforme subiecto: & ideo huiusmodi esse potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis, vel vini, quæ etiam non corrumpebatur, nisi præcedente alteratione circa accidentia.

Distinguendum tamen est inter utrumque modum prædictarum corruptionum: quia cum corpus Christi, & sanguis succedant in hoc sacramento substantiæ panis, & vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quæ non suffecisset ad corruptionem panis, & vini, propter talem immutationem non desinit corpus, & sanguis Christi esse sub hoc sacramento: sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color, aut sapor panis, vel vini; sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis, aut vinum in tales partes, quod adhuc in eis possit salvari natura panis, aut vini. Si vero fiat tanta immutatio, quod fuisset corrupta substantia panis, aut vini, non remanent corpus, & sanguis Christi sub hoc sacramento: & hoc sive ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color, & sapor, & aliæ qualitates panis, & vini, quod nullo modo possint compati naturam panis, aut vini; sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut iam non remaneant species panis, vel vini.

Ad primum ergo dicendum, quod ad corruptionem per se pertinet quod auferat esse rei. Unde inquantum esse alicuius formæ est in materia, consequens est quod per corruptionem separetur forma a materia. Si vero huiusmodi esse non esset in materia, simile tamen ei quod est in materia, posset per corruptionem auferri, etiam materia non existente; sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod species sacramentales, licet sint formæ non in materia, habent tamen esse quod prius in materia habebant.

Ad tertium dicendum, quod corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis; præsupponit tamen miraculum, quod est factum in consecratione, scilicet quod illæ species sacramentales retineant esse sine subiecto, quod prius habebant in subiecto; sicut & cæcus miraculose illuminatus naturaliter videt.

AR-

ARTICULUS V. 460

Utrum ex speciebus sacramentalibus aliquid possit generari.

Inf. art. 8. ad 2. & IV. dist. XII. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & IV. cont. cap. LXVI. & quol. IX. art. 5. ad 2. & I. Cor. XI. lect. 4. fin.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari. Quod enim generatur, ex aliqua materia generatur: ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia, nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

2. Præterea. Ea quæ non sunt unius generis, non possunt ex se invicem fieri: non enim ex albedine fit linea. Sed accidens, & substantia differunt generé. Cum ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quod ex eis non possit aliqua substantia generari.

3. Præterea. Si ex eis generetur aliqua substantia corporea, illa substantia non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generetur aliqua substantia corporea, oportet quod ex accidente generetur substantia, & accidens, duo scilicet ex uno; quod est impossibile. Ergo impossibile est quod ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

Sed contra est quod ad sensum videri potest, ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cineres, si comburantur, vel vermes, si putrefiant, vel pulveres, si conterantur.

Respondeo dicendum, quod *cum corruptio unius sit generatio alterius*, ut dicitur in I. de generatione (tex. 17.) necesse est quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur, ut dictum est (art. præc.) non enim sic corrumpuntur ut omnino dispereant, quasi in nihilum redigantur; sed manifeste aliquid sensibile eis succedit.

Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore, & sanguine Christi, quæ ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis, aut vini remaneret in hoc sacramento, vel eorum materia, facile esset assignare, quod ex eis generatur illud sensibile, quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est (quæst. LXXV. art. 2. & 6.)

Et ideo quidam dixerunt, quod ea quæ generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile. Primo quia ex eo generatur aliquid, quod prius alteratum, & corruptum apparet: nulla autem alteratio, vel corruptio prius apparuit in aere circumstante: unde ex eo vermes, vel cineres non generantur. Secundo quia natura aeris non est talis, quod ex eo per tales alterationes talia generentur. Tertio quia potest contingere, in magna quantitate hostias consecratas comburi, vel putrefieri, nec esset possibile tantum de corpore terreno ex aere generari, nisi magna, & valde sensibili inspissatione aeris facta. Quarto quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, puta ferro, aut lapidibus, quæ integra remanent post prædictorum generationem. Unde hæc positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet.

Et ideo alii dixerunt, quod redit substantia panis, & vini in ipsa corruptione specierum, & sic ex substantia panis, & vini redeunte generantur cineres, aut vermes, aut aliquid hujusmodi. Sed hæc positio videtur esse impossibilis. Primo quidem quia si substantia panis, & vini conversa est in corpus, & sanguinem Christi, ut supra habitum est (quæst. LXXV. art. 2. & 4) non potest substantia panis, aut vini redire, nisi corpore, aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis, vel vini: quod est impossibile; sicut si aer sit conversus in ignem, non potest aer redire, nisi iterum ignis convertatur in aerem. Si vero substantia panis, aut vini sit annihilata, non potest iterum redire: quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero. Nisi forte dicatur redire prædicta substantia, quia Deus de novo creat aliam novam substantiam loco primæ. Secundo videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supradictis (art. præc. & quæst. præc. art. 6. ad 3.) quod manentibus speciebus panis, & vini, manet corpus, & sanguis Christi, quæ non sunt simul cum substantia pa-

nis, & vini in hoc sacramento, secundum præhabita (quæst. lxxv. art. 2. & 6.) Unde substantia panis, & vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus; similiter etiam nec eis cessantibus, quia iam substantia panis, & vini esset sine propriis accidentibus: quod est impossibile.

Nisi forte dicatur, quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit non quidem substantia panis, & vini, quia illud idem instans est in quo primo habent esse substantiæ generatæ ex speciebus; sed materia panis, & vini: quæ magis de novo creata diceretur quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc posset sustineri prædicta positio. Verum quia non rationabiliter videtur dici, quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento, nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur, vel redeat; melius videtur dicendum, quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensivæ panis, & vini, quod sit primum subiectum subsequentium formarum. Hoc autem est proprium materiæ. Et ideo ex consequenti datur prædictæ quantitati dimensivæ omne illud quod ad materiam pertinet. Et ideo quicquid posset generari ex materia panis, vel vini, si adesset, totum potest generari ex prædicta quantitate dimensiva panis, vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit ibi materia, ex qua aliquid generetur; quantitas tamen dimensiva supplet vicem materiæ, ut dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod illæ species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum, & vim substantiæ, ut dictum est (ibid. & art. 1. hu. quæst. ad 4.)

Ad tertium dicendum, quod quantitas dimensiva panis, & vini retinet naturam propriam, & accipit miraculose vim, & proprietatem substantiæ: & ideo potest transire in utrumque, idest in substantiam, & dimensionem.

ARTICULUS VI. 461

Utrum species sacramentales possint nutrire.

IV. dist. XII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 5. & *IV. cont. cap.* lxvi. & I. *Cor.* XI. *lec.* 4. *fin.*

AD sextum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales non possint nutrire. Dicit enim Ambrosius in Lib. V. de sacramentis (cap. IV. in med.) *Non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit*. Sed omne quod nutrit, vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit: & eadem ratio est de vino.

2. Præterea. Sicut dicitur II. de generatione (tex. 50.) *ex eisdem nutrimur ex quibus sumus*. Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat: non enim accidens est pars substantiæ. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possint.

3. Præterea. Philosophus II. de Anima (tex. 47.) dicit, quod *alimentum nutrit, prout est substantia quædam; auget autem, prout est aliquid quantum*. Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

Sed contra est quod Apostolus I. Cor. XI. 21. loquens de hoc sacramento, dicit: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*: ubi dicit Glossa (ordin.) quod „ notat illos qui post celebrationem sacri „ mysterii, & consecrationem panis, & „ vini, suas oblationes vendicabant, & „ aliis non communicantes soli sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur:" quod quidem non posset contingere, si sacramentales species non nutrirent. Ergo species sacramentales nutriunt.

Respondeo dicendum, quod hæc quæstio difficultatem non habet, præcedenti quæstione soluta. Ex hoc enim, ut dicitur II. de Anima (tex. 45. & 46.) cibus nutrit quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem (art. præc.) quod species sacramentales possunt converti in substantiam aliquam, quæ ex eis generatur: per eamdem autem rationem possunt converti in corpus humanum per quam possunt converti in cineres, vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt.

Quod autem quidam dicunt, quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt, & confortant

tant quadam sensuum immutatione (sicut homo confortatur ex odore cibi, & inebriatur ex odore vini) ad sensum patet esse falsum: talis enim refectio non diu sufficit homini, cuius corpus propter continuam deperditionem restauratione indiget; & tamen homo diu sustentari posset, si hostias, & vinum consecratum sumeret in magna quantitate.

Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt, quod species sacramentales nutriunt propter formam substantialem panis, & vini, quæ remanet: tum quia non remanet, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 6.) tum quia non est actus formæ nutrire, sed magis materiæ, quæ accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti: unde dicitur in II. de Anima (tex. 45.) quod *nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile*.

Ad primum ergo dicendum, quod, facta consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento esse: uno modo ipsæ species panis, quæ retinent nomen prioris substantiæ, ut Gregorius dicit in hom. paschali (loc. cit. art. 1. hu. quæst.) alio modo potest dici panis ipsum corpus Christi, quod est panis mysticus de cælo descendens. Ambrosius ergo, cum dicit, quod *iste panis non transit in corpus*, accipit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem eius; non autem loquitur de pane primo modo dicto.

Ad secundum dicendum, quod species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiæ, sicut dictum est (ibid.)

ARTICULUS VII. 462

Utrum species sacramentales frangantur in hoc sacramento.

IV. dist. x. art. 1. ad 1. & dist. XII. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & 2. & IV. con. cap. LXVII. & op. II. cap. VIII. & I. Cor. XI. lec. 5.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod species sacramentales non franguntur in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus IV. Meteor. (summa III. cap. II. ante med.) quod corpora dicuntur frangibilia propter determinatam dispositionem pororum: quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

2. Præterea. Fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles: dicit enim Philosophus II. de Anima (tex. 77.) quod *sonabile est corpus durum, habens superficiem lenem*. Ergo species sacramentales non tranguntur.

3. Præterea. Eiusdem videtur esse manducari, frangi, & masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundum illud Ioan. VI. 57. *Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem*. Ergo corpus Christi est quod frangitur, & masticatur: unde & in confessione Berengarii (quæ hab. cap. *Ego Berengarius*, de consecrat. dist. II.) dicitur: *Consentio sanctæ Romanæ Ecclesiæ, & corde, & ore profiteor, panem, & vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus, & sanguinem Christi esse, & in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, & fidelium dentibus atteri*. Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

Sed contra est quod fractio fit per divisionem quanti. Sed nullum quantum ibi dividitur, nisi species sacramentales: quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile, neque substantia panis, quæ non manet (*a*). Ergo species sacramentales franguntur.

Respondeo dicendum, quod apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare: quia in hoc sacramento veritatis, sensus

Kk 2 non

(a) *Ita cum mss. Alcan. Tarrac. Camer. Parif. editi passim, Al. additur* neque substantia vini.

non decipitur circa ea quorum iudicium ad ipsum pertinet: inter quæ est fractio, per quam ex uno fiunt multa: quæ quidem sunt sensibilia communia, ut patet in Lib. II. de Anima (tex. 64.)

Unde alii dixerunt, quod erat quidem ibi vera fractio sine subiecto existente. Sed hoc etiam sensui contradicit: apparet enim in hoc sacramento aliquid quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subiectum fractionis. Non autem potest dici, quod ipsum corpus Christi verum frangatur: primo quidem quia est incorruptibile, & impassibile; secundo quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est (quæst. lxxvi. art. 3.) quod quidem est contra rationem eius quod frangitur.

Unde relinquitur quod fractio sit, sicut in subiecto, in quantitate dimensiva panis, sicut & alia accidentia: & sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri; ita fractio huiusmodi specierum est sacramentum dominicæ passionis, quæ fuit in corpore Christi vero.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in speciebus sacramentalibus remanet rarum, & densum, ut supra dictum est (art. 2. hu.quæst. ad 3.) ita etiam remanet ibi porositas, & per consequens frangibilitas.

Ad secundum dicendum, quod densitatem sequitur duritia: & ideo ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quod remaneat ibi duritia, & per consequens sonabilitas.

Ad tertium dicendum, quod illud quod manducatur in propria specie, ipsum & frangitur, & masticatur in sua specie. Corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali. Unde & super illud Ioan. vi. *Caro non prodest quicquam*, dicit Augustinus (tract. xxvii. in Ioan. inter princ. & med) „ Hoc est intelligendum secundum „ illos qui carnaliter intelligebant: car„ nem quippe sic intellexerunt, quomo„ do in cadavere dilaniatur, aut in ma„ cello venditur. " Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio, & attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.

ARTICULUS VIII. 463

Utrum aliquis liquor possit vino consecrato commisceri.

IV. dist. xii. quæst. 1. art. 2. quæst. 6. & quol. x. art. 3.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod vino consecrato non possit aliquis liquor misceri. Omne enim quod permiscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum: quia accidentia illa sunt sine subiecto, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Ergo videtur quod nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

2. Præterea. Si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quod ex his fiat aliquid unum. Sed non potest fieri aliquid unum neque ex liquore, qui est substantia, & speciebus sacramentalibus, quæ sunt accidentia, neque ex liquore, & sanguine Christi, qui ratione suæ incorruptibilitatis neque additionem recipit, neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

3. Præterea. Si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quod etiam ipsum efficiatur consecratum; sicut aqua quæ admiscetur aquæ benedictæ, efficitur benedicta. Sed vinum consecratum est vere sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi: & ita aliquid fieret sanguis Christi aliter quam per consecrationem: quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

4. Præterea. Si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur in I. de generatione (tex. 82. & seq.) Sed ad permixtionem cuiuscumque liquoris videtur corrumpi totalis species sacramentalis vini, ita quod sub ea desinat esse sanguis Christi: tum quia magnum, & parvum sunt differentiæ quantitatis, & diversificant ipsam, sicut album, & nigrum colorem: tum etiam quia liquor permixtus, cum non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum; & ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum alia substantia. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

Sed contra est quod ad sensum patet alium

alium liquorem vino permisceri post consecrationem, sicut & ante.

Respondeo dicendum, quod istius quaestionis veritas manifesta est ex praemissis. Dictum est enim supra (art. 1. hu. quaest. ad 4. & art. 5. ad 2.) quod species in hoc sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiae, ita etiam consequuntur modum agendi, & patiendi; ut scilicet agere, & pati possint quicquid ageret, vel pateretur substantia, si ibi praesens existeret. Manifestum est autem quod si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri.

Huius tamen permixtionis diversus esset effectus & secundum formam liquoris, & secundum quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tanta quantitate, quod posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum: quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibilium est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum: unde sequeretur quod vinum prius existens non remaneret. Sed si liquor permixtus esset alterius speciei, puta si permisceretur aqua, solveretur species vini, & esset liquor alterius speciei. Si autem esset eiusdem speciei liquor adiunctus, puta si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum: quod declarat diversitas accidentium: puta si unum vinum esset album, & aliud rubeum. Si vero liquor adiunctus esset tam parvae quantitatis, quod non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars eius: quae quidem non remaneret eadem numero propter permixtionem extraneae materiae, remaneret tamen eadem specie, non solum si parvus liquor permixtus esset eiusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei: quia gutta aquae multo vino permixta transit in speciem vini, ut dicitur in I. de generatione (tex. 34. 39. & 88.)

Manifestum est autem ex praedictis (art. 4. hu. quaest. & quaest. lxxvi. art. 6. ad 3.) quod corpus, & sanguis Christi remanent in hoc sacramento, quamdiu illae species manent eaedem numero: consecratur enim hic panis, & hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cuiuscumque quod pertingat ad totum vinum consecratum, & fiat permixtum, erit aliud numero, & non remanebit ibi sanguis Christi; si vero fiat tam parva alicuius liquoris adiunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.

Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius III. dicit in quadam Decretali (quae hab. cap. *Cum Marthae*, de celebrat. Missar.) quod *ipsa accidentia vinum appositum videntur afficere: quia si aqua fuerit apposita, vini saporem assumit. Contingit igitur accidentia mutare subiectum, sicut & subiectum contingit accidentia permutare: cedit quippe natura miraculo, & virtus supra consuetudinem operatur*. Hoc tamen non est sic intelligendum, quasi idem numero accidens quod prius fuit in vino ante consecrationem, postmodum fiat in vino apposito; sed talis permutatio fit per actionem: nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiae, secundum praedicta (in corp. art.) & ita immutando afficiunt liquorem appositum.

Ad secundum dicendum, quod liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiae sanguinis Christi; miscetur tamen speciebus sacramentalibus; ita tamen quod permixtione facta, corrumpuntur praedictae species vel in toto, vel in parte, secundum modum quo supra dictum est (art. 5. hu. quaest.) quod ex speciebus illis potest aliquid generari: & si quidem corrumpantur in toto, nulla iam remanet quaestio, quia iam totum erit uniforme; si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundum continuitatem quantitatis, non tamen una secundum modum essendi, quia una pars eius erit sine subiecto, alia erit in subiecto; sicut si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundum rationem quantitatis, non tamen unum secundum speciem materiae.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Innocentius III. dicit in Decretali praedicta, *si post consecrationem calicis aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum*. Quod quidem intelligendum est, quando non fit tanta permixtio liquoris extranei, quod sanguis Christi desinat esse sub toto: tunc enim dicitur undique circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundum eius proprias di-

dimensiones, sed secundum dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aqua benedicta: quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquae, sicut facit consecratio vini.

Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt, quod quantumcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinit esse sub toto; & hoc ratione inducta; quae tamen non cogit: quia magnum, & parvum diversificant quantitatem dimensivam, non quantum ad eius essentiam, sed quantum ad determinationem mensurae. Similiter etiam liquor appositus adeo potest esse parvus quod sua parvitate impeditur ne diffundatur per totum, (a) & non solis dimensionibus; quae licet sint sine subiecto, tamen obstant alteri liquori, sicut & substantia, si ibi adesset, secundum ea quae praemissa sunt.

QUAESTIO LXXVIII.

De forma sacramenti Eucharistiae,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de forma huius sacramenti: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, quae sit forma huius sacramenti.

Secundo, utrum sit conveniens forma consecrationis panis.

Tertio, utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis.

Quarto de virtute utriusque formae.

Quinto de veritate locutionis.

Sexto de comparatione unius formae ad aliam.

ARTICULUS I. 464

Utrum haec sit forma huius sacramenti: Hoc est corpus meum, *&* Hic est calix sanguinis mei.

IV. dist. VIII. *quaest.* II. *art.* 2. *&* 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod haec non sit forma huius sacramenti: *Hoc est corpus meum*, & *Hic est calix sanguinis mei*. Illa enim verba videntur pertinere ad formam huius sacramenti, quibus Christus corpus suum, & sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum, & postea dixit: *Accipite, & comedite, hoc est corpus meum*, ut habetur Matth. XXVI. 26. & similiter fecit de calice. Ergo praedicta verba non sunt forma huius sacramenti.

2. Praeterea. Eusebius Emissenus dicit (hom. V. de Pascha, quae incipit, *Magnitudo caelest.* a princ.) quod *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit, dicens: Accipite, & comedite: hoc est corpus meum*. Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam huius sacramenti: & eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

3. Praeterea. In forma baptismi exprimitur persona ministri, & actus eius, cum dicitur: *Ego te baptizo*. Sed in praemissis verbis nulla fit mentio de persona ministri, nec de actu eius. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

4. Praeterea. Forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti: unde sacramentum baptismi quandoque perfici potest solis verbis formae prolatis, omnibus aliis praetermissis. Si ergo praedicta verba sunt forma huius sacramenti, videtur quod aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, & omnibus aliis praetermissis, quae in Missa dicuntur; quod tamen videtur esse falsum: quia ubi verba alia praetermitterentur, praedicta verba acciperentur ex persona sacerdotis proferentis, in cuius corpus, & sanguinem panis, & vinum non convertuntur. Non ergo praedicta verba sunt forma huius sacramenti.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacramentis (cap. IV. a princ.) *Consecratio fit verbis, & sermonibus Domini Iesu: nam per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo defertur, oratio praemittitur pro populo, pro Regibus, pro ceteris; ubi autem venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.*

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vera sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia con-

(a) *Al.* & non solum dimensionibus.

consecrata accipit instrumentaliter quamdam spiritualem virtutem, quæ per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere; sed in hoc sacramento consecratio materiæ consistit in quadam miraculosa conversione substantiæ, quæ a solo Deo perfici potest: unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum.

Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus. Primo quidem quia formæ aliorum sacramentorum important usum materiæ, puta baptizationem, vel consignationem; sed forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiæ, quæ in transubstantiatione consistit: puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel *Hic est calix sanguinis mei*. Secundo quia formæ aliorum sacramantorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum; sicut cum dicitur, *Ego te baptizo*, vel *Ego te confirmo &c.* sive per modum imperantis, sicut cum in sacramento ordinis dicitur: *Accipe potestatem &c.* sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremæ unctionis dicitur: *Per istam unctionem, & nostram intercessionem &c.* Sed forma sacramenti profertur quasi ex persona ipsius Christi loquentis; ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod Christus, qui habebat potestatem excellentiæ in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit, & postea verba protulit, sub quibus alii postmodum consecrarent. Quod videntur sonare Innocentii III. dicentis (Lib. IV. de myster. Missæ cap. VI. in fin.) *Sane dici potest, Christus virtute divina confecit, & postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent.*

Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur, quod Christus benedixit: quæ quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde prædicta verba Innocentii sunt opinative magis dicta quam determinative.

Quidam autem dixerunt, quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis nobis ignotis.

Sed nec hoc stare potest: quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quæ tunc acta sunt: unde si tunc per hæc verba non est facta consecratio, nec modo fieret.

Et ideo alii dixerunt, quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modo fit; sed Christus ea bis protulit, primo quidem secrete ad consecrandum, secundo manifeste ad instruendum.

Sed nec hoc stare potest: quia sacerdos consecrat, proferens hæc verba, non ut a Christo in occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde cum non habeant vim huiusmodi verba, nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit.

Et ideo alii dixerunt, quod Evangelistæ non semper eumdem ordinem in recitando servaverunt, quo res sunt gestæ, ut patet per Augustinum in Lib. II. de consensu Evang. (cap. XXX. XXXI. & XLIV.) Unde intelligendum est, ordinem rei gestæ sic exprimi posse: *Accipiens panem benedixit, dicens: Hoc est corpus meum: & deinde fregit, & dedit discipulis suis.*

Sed idem sensus haberi potest etiam verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium *dicens* concomitantiam quamdam importat verborum prolatorum ad ea quæ præcedunt. Non autem oportet quod hæc concomitantia intelligatur solum respectu ultimi verbi prolati, quasi Christus tunc ista verba protulerit, quando dedit discipulis suis; sed potest intelligi concomitantia respectu totius præcedentis; ut sit sensus: Dum benediceret, frangeret, & daret discipulis suis, hæc verba dixit: *Accipite &c.*

Ad secundum dicendum, quod in his verbis, *Accipite, & comedite*, intelligitur usus materiæ consecratæ, qui non est de necessitate huius sacramenti, ut supra habitum est (quæst. LXXIV. art 7.) Et ideo nec hæc verba sunt de substantia formæ. Quia tamen ad quamdam perfectionem sacramenti pertinet materiæ consecratæ usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei; ideo per omnia ista verba exprimitur tota perfectio huius sacramenti: & hoc modo Eusebius intellexit, his verbis confici sacramentum quantum ad primam, & secundam perfectionem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod in sacramento baptismi minister aliquem actum exer-

exercet circa usum materiæ, qui est de essentia sacramenti; quod non est in hoc sanramento: & ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt, hoc sacramentum perfici non posse prædictis verbis prolatis, & aliis prætermissis: præcipue quæ sunt in canone Missæ.

Sed hoc patet esse falsum, tum ex verbis Ambrosii supra inductis (in arg. *Sed cont.*) tum etiam quia canon Missæ non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita.

Unde dicendum est, quod si sacerdos sola verba prædicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum: quia intentio faceret ut hæc veba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiamsi verbis præcedentibus hoc non recitaretur; graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiæ non servans. Nec est simile de baptismo, quod est sacramentum necessitatis: defectum autem huius sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, sicut Augustinus dicit (tract. XXVI. in Ioan.)

ARTICULUS II. 465

Utrum hæc sit conveniens forma consecrationis panis: Hoc est corpus meum.

Sup. quæst. LX. *art.* 8. *cor. & quæst.* LXXV. *art.* 2. *cor. & inf. quæst.* LXXXIII. *art.* 4. *ad* 1. *& quæst.* LXXXIV. *art.* 3. *cor. & IV. dist.* VIII. *quæst.* 2. *art.* 1. *quæst.* 1. *&* 2. *& art.* 4. *quæst.* 3. *& I. Corinth.* XI. *lect.* 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod hæc non sit conveniens forma consecrationis panis: *Hoc est corpus meum*. Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis, est conversio substantiæ panis in corpus Christi, quæ magis exprimitur per hoc verbum *fit*, quam per hoc verbum *est*. Ergo in forma consecrationis deberet dici: *Hoc fit corpus meum*.

2. Præterea. Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacramentis (cap. IV. a princ.) *Sermo Christi hoc conficit sacramentum: quis sermo Christi? hic, quo facta sunt omnia. Iussit Dominus, & facta sunt cæli, & terra*. Ergo & forma huius sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut diceretur: *Hoc fit corpus meum*.

3. Præterea. Per subiectum huius locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per prædicatum importatur conversionis terminus. Sed sicut est determinatum id in quod fit conversio, non enim fit conversio nisi in corpus Christi; ita est determinatum id quod convestitur, non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo sicut ex parte prædicati ponitur nomen, ita ex parte subiecti debet poni nomen, ut dicatur: *Hic panis est corpus meum*.

4. Præterea. Sicut id in quod terminatur conversio, est determinatæ naturæ (quia est corpus,) ita etiam est determinatæ personæ. Ergo sicut ad determinandam naturam dicitur *corpus*, ita ad determinandam personam deberet dici: *Hoc est corpus Christi*.

5. Præterea. In verbis formæ non debet poni aliquid quod non sit de substantia eius. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris hæc coniunctio *enim*, quæ non est de substantia formæ.

Sed contra est quod Dominus hac forma in consecrando est usus, ut patet Matth. XXVI.

Respondeo dicendum, quod hæc est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim (art. præc.) quod hæc consecratio consistit in conversione substantiæ panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde & forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi; in qua tria considerantur, scilicet ipsa conversio, & terminus *a quo*, & terminus *ad quem*. Conversio autem potest considerari dupliciter; uno modo ut in fieri, alio modo ut in facto esse. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut in fieri, sed ut in facto esse. Primo quidem quia hæc conversio non est successiva, ut supra dictum est (quæst. LXXV. art. 7.) sed instantanea: in huiusmodi autem mutationibus fieri non est nisi factum esse. Secundo quia ita se habent formæ sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formæ artificiales ad repræsentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ulti-

ultimi effectus, in quem fertur intentio artificis; sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens. Unde & in hac forma debet exprimi conversio ut in facto esse, ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hac forma ut in facto esse, necesse est quod extrema conversionis significentur, ut se habent in facto esse conversionis. Tunc autem terminus *ad quem* habet propriam naturam suae substantiae; sed terminus *a quo* non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia, quibus sensui subiacet, & ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis *a quo* exprimitur per pronomen demonstrativum relatum ad accidentia sensibilia, quae manent; terminus autem *ad quem* exprimitur per nomen significans naturam eius in quod fit conversio; quod quidem est totum corpus Christi, & non sola caro eius, ut dictum est (quaest. lxxvi. art. 1. ad 2. & art. 2.) Unde haec forma est convenientissima: *Hoc est corpus meum*.

Ad primum ergo dicendum, quod fieri non est ultimus effectus huius consecrationis, sed factum esse, ut dictum est (in corp. art.) & ideo hoc potius exprimi debet in forma.

Ad secundum dicendum, quod sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hac consecratione; aliter tamen, & aliter. Nam hic operatur effective, & sacramentaliter, idest secundum vim significationis: & ideo oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi, & praesentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solum effective; quae quidem efficientia est per imperium suae sapientiae: & ideo in creatione rerum exprimitur sermo divinus per verbum imperativi modi, secundum illud Gen. 1. 3. *Fiat lux, & facta est lux*.

Ad tertium dicendum, quod terminus *a quo* in ipso facto esse conversionis non retinet naturam suae substantiae, sicut terminus *ad quem*. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod per hoc pronomen *meum*, quod includit demonstrationem primae personae, quae est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cuius persona haec proferuntur, ut dictum est (art. praec.) Ad quintum dicendum, quod haec coniunctio *enim* apponitur in hac forma secundum consuetudinem Romanae Ecclesiae, a B. Petro Apostolo derivatam; & hoc propter continuationem ad verba praecedentia: & ideo non est de forma, sicut nec verba praecedentia formam.

ARTICULUS III. 466

Utrum haec sit conveniens forma consecrationis vini: Hic est calix sanguinis mei &c.

IV. dist. VIII. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* I. *&* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod haec non sit conveniens forma consecrationis vini: *Hic est calix sanguinis mei, novi, & aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis, & pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita & vinum in sanguinem Christi, sicut ex praedictis patet (quaest. lxxvi. art. 1. 2. & 3.) Sed in forma consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hac forma ponitur sanguis Christi in obliquo, & additur calix in recto, cum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*.

2. Praeterea. Non sunt maioris efficaciae verba quae proferuntur in consecratione panis, quam ea quae proferuntur in consecratione vini, cum utraque sint verba Christi. Sed statim dicto, *Hoc est corpus meum*, est perfecta consecratio panis. Ergo statim cum dictum est, *Hic est calix sanguinis mei*, est perfecta consecratio sanguinis: & ita ea quae sequuntur, non videntur esse de substantia formae, praesertim cum pertineant ad proprietates huius sacramenti.

3. Praeterea. Testamentum novum pertinere videtur ad internam inspirationem, ut patet ex hoc quod Apostolus ad Heb. VIII. 8. introducit verba quae habentur Hierem. XXXI. 31. *Consummabo super domum Israel Testamentum novum. . . . . dando leges meas in mentem eorum*. Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, *Novi Testamenti*.

4. Praeterea. Novum dicitur aliquid ex eo quod est prope principium sui esse.

esse. Aeternum autem non habet principium sui esse. Ergo inconvenienter dicitur, *Novi*, *& æterni*: quia videtur contradictionem implicare.

5. Præterea. Occasiones erroris sunt hominibus subtrahendæ, secundum illud Isa. lvii. 14. *Auferte offendicula de via populi mei*. Sed quidam erraverunt, æstimantes mystice solum esse corpus, & sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hac forma inconvenienter ponitur, *Mysterium fidei*.

6. Præterea. Supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 3. ad 3.) quod sicut baptismus est sacramentum fidei, ita Eucharistia est sacramentum caritatis. Ergo in hac forma magis debet poni caritas quam fides.

7. Præterea. Totum hoc sacramentum, & quantum ad corpus, & quantum ad sanguinem, est memoriale dominicæ passionis, secundum illud I. Corinth. xi. 26. *Quotiescumque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis*. Non ergo magis debuit in forma consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi, & eius fructu, quam in forma consecrationis corporis; præsertim cum Luc. xxii. 19. Dominus dixerit: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis* (a) *tradetur*.

8. Præterea. Passio Christi, ut supra habitum est (quæst. xlviii. & xlix. art. 2.) ad sufficientiam profuit omnibus, quantum vero ad efficientiam profuit multis. Debuit ergo dici, *Qui effundetur pro omnibus*, aut *pro multis*, sine hoc quod adderetur, *pro vobis*.

9. Præterea. Verba quibus hoc sacramentum conficitur, efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus Evangelista recitat, Christum hæc omnia verba dixisse. Ergo hæc non est conveniens forma consecrationis vini.

Sed contra est quod Ecclesia ab Apostolis instructa utitur hac forma in consecratione vini.

Respondeo dicendum, quod circa hanc formam est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod de substantia formæ huius est hoc solum, quod dicitur, *Hic est calix sanguinis mei*, non autem ea quæ sequuntur. Sed hoc videtur inconveniens: quia ea quæ sequuntur, sunt quædam determinationes prædicati, idest sanguinis Christi: unde pertinent ad integritatem eiusdem locutionis.

(a) *Vulgata datur*.

Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt, quod omnia sequentia sunt de substantia formæ usque ad hoc quod postea sequitur, *Hæc quotiescumque feceritis*, quod pertinet ad usum huius sacramenti: unde non est de substantia formæ. Et inde est quod sacerdos eodem ritu, & modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia hæc verba profert. Lucæ etiam xxii. interponuntur verba sequentia verbis præmissis, cum dicitur: *Hic calix novum testamentum est in meo sanguine*. Dicendum est ergo, quod omnia prædicta verba sunt de substantia formæ; sed per prima verba, cum dicitur *Hic est calix sanguinis mei*, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est (art. præc.) in forma consecrationis panis; per verba autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quæ operatur in hoc sacramento: quæ quidem ad tria ordinatur. Primo quidem, & principaliter ad adipiscendam æternam hereditatem, secundum illud Heb. x. 19 *Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*: & ad hoc designandum dicitur, *Novi*, *& æterni testamenti*. Secundo ad iustitiam gratiæ, quæ est per fidem, secundum illud Rom. iii. 25 *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ut sit ipse iustus, & iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi*: & quantum ad hoc subditur, *Mysterium fidei*. Tertio autem ad removendum impedimenta utriusque prædictorum, scilicet peccata, secundum illud Heb. ix. 14. *Sanguis Christi .... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, idest a peccatis: & quantum ad hoc subditur: *Qui pro vobis, & pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Hic est calix sanguinis mei*, est locutio figurativa: & potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum metonymiam, qua ponitur continens pro contento; ut sit sensus: *Hic est sanguis meus contentus in calice, de quo fit hic mentio*: quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur, inquantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis: & ideo oportuit hoc designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundum metaphoram, prout per calicem similitudinarie intelligitur passio Christi, quæ ad similitudinem calicis inebriat, secundum illud

illud Thren. III. 15. *Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio*: unde & ipse Dominus passionem suam calicem nominat Matth. XXVI. 39. dicens: *Transeat a me calix iste*: ut sit sensus: *Hic est calix passionis meæ, de qua fit mentio in sanguine seorsum a corpore consecrato*: quia separatio sanguinis a corpore fuit per passionem.

Ad secundum dicendum, quod quia, ut dictum est (in solut. præc. & quæst. LXXVI. art. 2. ad 1.) sanguis seorsum consecratus expresse passionem Christi repræsentat, ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis, quam in consecratione corporis, quod est passionis subiectum: quod etiam designatur in hoc quod Dominus dicit: *Quod pro vobis tradetur*; quasi diceret: *Quod pro vobis passioni subiicietur*.

Ad tertium dicendum, quod testamentum est dispositio hereditatis. Hereditatem autem cælestem disposuit Deus hominibus dandam per virtutem sanguinis Iesu Christi; quia, ut dicitur Heb. IX 16. *ubi est testamentum, mors necesse est intercedat testatoris*. Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus. Primo quidem in figura; quod pertinet ad vetus Testamentum: & ideo Apostolus ibidem concludit: *Unde nec primum Testamentum sine sanguine dedicatum est*: quod patet ex hoc quod, sicut dicitur Exodi XXIV. *lecto omni mandato legis a Moyse, omnem populum aspersit, dicens: Hic est sanguis Testamenti, quod mandavit ad vos Deus*. Secundo autem est exhibitus in rei veritate; quod pertinet ad novum Testamentum: & hoc est quod Apostolus ibidem præmittit dicens: *Ideo novi Testamenti mediator est* (Christus,) *ut, morte intercedente, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, æternæ hereditatis*. Dicitur ergo, *Hic sanguis novi Testamenti*, quia iam non in figura, sed in veritate exhibetur: unde subditur: *Qui pro vobis effundetur*. Interna autem inspiratio ex huius sanguinis virtute procedit, secundum quod passione Christi iustificamur.

Ad quartum dicendum, quod hoc Testamentum est *novum* ratione exhibitionis; dicitur autem *æternum* tam ratione æternæ Dei præordinationis, quam etiam ratione æternæ hereditatis, quæ per hoc Testamentum disponitur: ipsa etiam persona Christi, cuius sanguine Testamentum disponitur, est æterna.

Ad quintum dicendum, quod *mysterium* hic ponitur, non quidem ad excludendam rei veritatem, sed ad ostendendam occultationem: quia & ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento; & ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri Testamento.

Ad sextum dicendum, quod dicitur *mysterium fidei*, quasi fidei obiectum: quia quod sanguis Christi secundum veritatem sit in hoc sacramento, sola fide tenetur. Ipsa etiam Christi passio per fidem iustificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei, quia est quædam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum caritatis, quasi figurativum, & effectivum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dictum est (in respon. ad 2.) sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repræsentat passionem Christi: & ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi, & fructu ipsius, quam in consecratione corporis.

Ad octavum dicendum, quod sanguis passionis Christi non solum habet efficaciam in Iudæis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris Testamenti, sed etiam in Gentilibus; nec solum in sacerdotibus, qui hoc conficiunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideo signanter dicit, *pro vobis*, Iudæis, & *pro multis*, scilicet Gentilibus: vel *pro vobis* manducantibus, & *pro multis*, pro quibus offertur.

Ad nonum dicendum, quod Evangelistæ non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva Ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius in fine ecclesiast. Hierarch. sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen hæc omnia fere verba ex diversis Scripturæ locis accipi possunt. Nam quod dicitur, *Hic est calix*, habetur Luc. XXII. & I. Corinth. XXI. Matth. autem XXVI. dicitur: *Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Quod autem additur, *æterni*, & iterum, *mysterium fidei*, ex traditione Domini habetur, quæ ad Ecclesiam per Apostolos pervenit, secundum illud I. Corinth. XI. 23. *Ego accepi a Domino, quod & tradidi vobis*.

A R-

ARTICULUS IV. 467

Utrum prædictis verbis formarum insit aliqua vis creata effectiva consecrationis.

Inf. art. 5. co. & IV. dist. 1. quæst. 1. art. 4. quæst. 2. dist. VIII. quæst. II. art. 3. & dist. X. in expos. litt. ad 6. & 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prædictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. Dicit enim Damascenus in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. cir. med.) *Sola virtute Spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi*. Sed virtus Spiritus sancti est virtus increata. Ergo nulla virtute creata horum verborum conficitur hoc sacramentum.

2. Præterea. Opera miraculosa non fiunt aliqua virtute creata, sed sola virtute divina, ut in prima parte habitum est (quæst. CX. art. 4.) Sed conversio panis, & vini in corpus, & sanguinem Christi est opus non minus miraculosum quam creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali: quæ quidem nulla virtute creata fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur aliqua virtute creata dictorum verborum.

3. Præterea. Prædicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successive proferuntur. Conversio autem prædicta, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 7.) fit in instanti: unde oportet quod fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacramentis (cap. IV. ante med.) *Si tanta est vis in sermone Domini Iesu, ut inciperent esse quæ non erant; quanto magis operatorius est ut sint quæ erant, & in aliud commutentur?* Et sic quod erat panis ante consecrationem, iam corpus Christi est post consecrationem: *quia sermo Christi in aliud creaturam mutat.*

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, nullam virtutem creatam esse nec in prædictis verbis ad transubstantiationem faciendam, nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus: quod, sicut supra habitum est (quæst. LXII. art. 1. 3. & 4.) & dictis Sanctorum repugnat, & derogat dignitati sacramentorum novæ legis. Unde cum hoc sacramentum sit præ ceteris dignius, sicut supra dictum est (quæst. lxv. art. 3.) consequens est quod in verbis formalibus huius sacramenti sit quædam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut & in aliis sacramentis, sicut supra dictum est (quæst. LXII. art. 1. 3. & 4.) Cum enim hæc verba ex persona Christi proferantur, ex eius mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut & cetera eius facta, vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra dictum est (ibid.)

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, sola virtute Spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quæ est in forma huius sacramenti; sicut cum dicitur, *Solus faber facit cultellum*, non excluditur virtus martelli.

Ad secundum dicendum, quod opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale; potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba Christi convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem fieri non potuit in conceptione corporis Christi, qua corpus Christi formabatur, ut aliquid a corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit aliquod extremum, in quod instrumentalis actio creaturæ posset terminari. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod prædicta verba, quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur: unde vis conversiva, quæ est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quæ in prolatione ultimæ dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum prædicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad præcedentia: & hæc virtus est simplex ratione simplicis significati; licet in ipsis verbis exterius prolatis sit quædam compositio.

AR-

ARTICULUS V. 468

Utrum prædictæ locutiones sint veræ.

IV. dist. VIII. quæst. II. art. I. quæst. 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod prædictæ locutiones non sint veræ. Cum enim dicitur, *Hoc est corpus meum*, ly *hoc* est determinativum substantiæ. Sed secundum prædicta (art. 2. hu. quæst.) quando profertur hoc pronomen *hoc*, adhuc est ibi substantia panis: quia transubstantiatio fit in ultimo instanti prolationis verborum. Sed hæc est falsa, *Panis est corpus Christi*. Ergo & hæc est falsa, *Hoc est corpus meum*.

2. Præterea. Hoc pronomen *hoc* facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles, quæ sunt in hoc sacramento, neque sunt ipsum corpus Christi, neque accidentia corporis Christi. Ergo hæc locutio non potest esse vera, *Hoc est corpus meum*.

3. Præterea. Hæc verba, sicut dictum est (art. præc.) sua significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva præintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum præintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem hæc est falsa, *Hoc est corpus meum*. Ergo simpliciter est iudicandum, quod sit falsa: & eadem ratio est de hac locutione, *Hic est calix sanguinis mei &c.*

Sed contra est quod hæc verba proferuntur ex persona Christi, qui de se dicit Ioan. XIV. 6. *Ego sum veritas*.

Respondeo dicendum, quod circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod in hac locutione, *Hoc est corpus meum*, hæc dictio *hoc* importat demonstrationem ut conceptam, & non ut exercitam: quia tota ista locutio sumitur materialiter, cum recitative proferatur: recitat enim sacerdos Christum dixisse, *Hoc est corpus meum*. Sed hoc stare non potest: quia secundum hoc verba hæc non applicarentur ad materiam corporalem præsentem; & ita non perficeretur sacramentum. Dicit enim Augustinus super Ioan. (tract. lxxx. a med.) *Accedit verbum ad elementum, & fit sacramentum*. Et præterea ex hoc totaliter non evitatur difficultas huius quæstionis: quia eædem rationes manent circa primam prolationem, qua Christus hæc verba protulit. Quare manifestum est quod non materialiter, sed significative sumebantur. Et ideo dicendum est, quod etiam quando proferuntur a sacerdote, significative, & non tantum materialiter sumuntur. Nec obstat quod sacerdos ea recitative profert quasi a Christo dicta: quia propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suæ vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quæ Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura sæcula; ita etiam ex prolatione ipsius Christi hæc verba virtutem consecrativam sunt consecuta, a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea præsentialiter proferret.

Et ideo alii dixerunt, quod hæc dictio *hoc* in hac locutione facit demonstrationem non ad sensum, sed ad intellectum; ut sit sensus: *Hoc est corpus meum*, idest significatum per hoc, *est corpus meum*. Sed nec hoc stare potest: quia cum in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo: quod est hæreticum, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 1.)

Et ideo alii dixerunt, quod hæc dictio *hoc* facit demonstrationem ad sensum; sed intelligitur hæc demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur hæc dictio, sed pro ultimo instanti locutionis: sicut cum aliquis dicit, *Nunc taceo*, hoc adverbium *nunc* facit demonstrationem pro instanti immediate sequenti locutionem: est enim sensus: *Statim his verbis dictis taceo*. Sed nec hoc stare potest: quia secundum hoc huius locutionis esset sensus: *Corpus meum est corpus meum*: quod prædicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum: unde nec hoc prædicta locutio significat.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut prædictum est (art. præc.) hæc locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quæ habent solum vim significativam, & non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quæ est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi, quæ est accepta a rebus: nam *voces sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum (Lib. I. Periher. in princ.) Et ideo sicut conceptio intellectus practici non præsupponit rem conceptam, sed facit eam; ita veritas huius locutionis non præsupponit rem significatam, sed facit eam: sic enim se habet Verbum Dei ad res fa-

ctas

ctas per Verbum. Hæc autem conversio non fit successive, sed in instanti, sicut dictum est (quæst. lxxv. art. 7.) Et ideo oportet quidem intelligere prædictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod præsupponatur ex parte subjecti id quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus Christi sit corpus Christi, neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt hæc verba quod corpus Christi sit corpus Christi, neque quod panis sit corpus Christi, sed quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit Dominus: *Hic panis est corpus meum*; quod esset secundum intellectum secundæ opinionis: neque: *Hoc corpus meum est corpus meum*; quod esset secundum intellectum tertiæ. Sed in generali: *Hoc est corpus meum*, nullo nomine apposito a parte subjecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi, sine qualitate, idest forma determinata.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc dictio *hoc* demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriæ naturæ, sicut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod hoc pronomen *hoc* non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quæ primo fuit panis, postea est corpus Christi; quod licet non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

Ad tertium dicendum, quod significatio huius locutionis præintelligitur rei significatæ ordine naturæ, sicut causa naturaliter est prior effectu; non tamen ordine temporis, quia hæc causa simul habet secum suum effectum: & hoc sufficit ad veritatem locutionis.

ARTICULUS VI. 469

Utrum forma consecrationis panis consequatur suum effectum, antequam perficiatur forma consecrationis vini.

IV. dist. VIII. *quæst.* II. *art.* 4. *quæst.* 2. *& dist.* XI. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* I. *ad* 4. *& I. Corinth.* XI. *lect.* 6.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod forma consecrationis panis non consequatur suum effectum, quousque perficiatur forma consecrationis vini. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consecrationem vini incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent suum effectum ante consecrationem vini, sequeretur quod in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi sine sanguine: quod est inconveniens.

2. Præterea. Unum sacramentum unum habet complementum: unde licet in baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum, quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 2.) Ergo verba quibus consecratur panis, non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

3. Præterea. In ipsa forma consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum, nisi prolato ultimo, sicut dictum est (art. 4. hu. quæst. ad 3.) Ergo pari ratione nec verba quibus consecratur corpus Christi, habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

Sed contra est quod statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda: quod non fieret, si non esset ibi corpus Christi, quia sic ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis panis suum effectum consequuntur, antequam proferantur verba consecrationis vini.

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui Doctores dixerunt, quod hæ duæ formæ, scilicet consecrationis panis, & vini, se invicem expectant in agendo; ita scilicet quod prima non perficit suum effectum, antequam proferatur secunda.

Sed hoc stare non potest: quia, sicut dictum est (art. 2. & 5. hu. quæst.) ad veritatem huius locutionis, *Hoc est corpus meum*, requiritur propter verbum præsentis temporis quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis; alioquin si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum præsentis; ita scilicet quod non diceretur, *Hoc est corpus meum*, sed, *Hoc erit corpus meum*. Significatio autem huius locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet

tet rem significatam statim adesse, quæ quidem est effectus huius sacramenti; alioquin locutio non esset vera. Est etiam hæc positio contra ritum Ecclesiæ, quæ statim post prolationem verborum corpus Christi adorat. Unde dicendum est, quod prima forma non expectat secundum in agendo, sed statim habet suum effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione videntur fuisse decepti illi qui prædictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quod facta consecratione panis, est quidem corpus Christi ibi ex vi sacramenti, & sanguis ex reali concomitantia; sed postmodum per consecrationem vini fit ibi e converso sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem ex reali concomitantia; ita quod totus Christus est sub utraque specie, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi. ar. 2.)

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 2.) scilicet inquantum constituitur ex duobus, scilicet cibo, & potu, quorum utrumque per se habet suam perfectionem; sed tres immersiones baptismi ordinantur ad unum simplicem effectum: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod diversa verba, quæ sunt in forma consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum: & ideo non est simile.

QUAESTIO LXXIX.

De effectibus sacramenti Eucharistiæ,

in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus huius sacramenti: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum hoc sacramentum conferat gratiam.

Secundo, utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriæ.

Tertio, utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis.

Quarto, utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale.

Quinto, utrum per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur.

Sexto, utrum hoc sacramentum homines præservet a peccatis futuris.

Septimo, utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus.

Octavo de impedimento effectus huius sacramenti.

ARTICULUS I. 470

Utrum per hoc sacramentum conferatur gratia.

Inf. art. 4. *cor.* *& IV. dist* XII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* I. *ad* 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non conferatur gratia. Hoc enim sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventi. Cum ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sacramentum nisi habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum confertur gratia, ut primo habeatur; similiter etiam nec ad hoc quod augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est (quæst. lxxii. art. 1.) Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

2. Præterea. Hoc sacramentum confertur ut quædam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiæ quam ad gratiæ collationem. Ergo videtur quod per hoc sacramentum gratia non conferatur.

3. Præterea. Sicut supra dictum est (quæst. lxxiv. art. 1.) in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animæ. Sed corpus non est subiectum gratiæ, sed anima, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. cx. art. 4.) Ergo ad minus quantum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. VI. 52. *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

Respondeo dicendum, quod effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem & principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus: qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiæ, secundum illud Ioan. 1. 17. *Gratia, & veritas per Iesum Christum facta est;* ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiæ operatur, secundum illud Ioan.

Ioan. vi. 58. *Qui manducat me, vivet propter me*. Unde & Cyrillus dicit (similia his multa hab. Lib. IV. in Ioan. cap. ii. & iii. hab. autem expres. in Cat aur. D. Th. sup. hunc loc.) *Vivificativum Dei Verbum uniens seipsum propriæ carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat enim eum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram eius carnem, & pretiosum sanguinem, quæ accipimus in benedictionem vivificativam in pane, & vino*. Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repræsentatur, quod est passio Christi, sicut supra dictum est (quæst. lxxiv. art. 1. & quæst. lxxvi. art. 2. ad 1) Et ideo effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Ioan. xix. *Continuo exivit sanguis, & aqua*, dicit Chrysostomus (hom. lxxxiv. in Ioan. cir. med.) „ Quia hinc „ suscipiunt principium sacra mysteria, „ cum accesseris ad tremendum calicem, „ ut ab ipsa bibiturus Christi costa ita „ accedas." Unde & ipse Dominus dicit Matth. xxvi. 28. *Hic est sanguis meus .. qui (a) pro vobis effundetur in remissionem peccatorum*. Tertio consideratur effectus huius sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi, & potus. Et ideo omnem effectum quem cibus, & potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat, & delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem. Unde Ambrosius dicit in Lib. V. de sacramentis (cap. iv. cir. med.) *Iste panis est vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit*. Et Chrysostomus dicit super Ioan. (hom. xlv. a med.) *Præstat se nobis desiderantibus & palpare, & comedere, & amplecti*. Unde & ipse Dominus dicit Ioan. vi. 56. *Caro mea vere est cibus, & sanguis meus vere est potus*. Quarto consideratur effectus huius sacramenti ex speciebus, in quibus traditur hoc sacramentum. Unde Augustinus ibidem (sc. tract. xxvi. in Ioan. parum ante fin.) dicit: *Dominus noster corpus, & sanguinem suum in eis rebus commendavit quæ ad unum aliquid rediguntur ex multis: namque aliud*, scilicet panis, *ex multis granis in unum constat; aliud*, scilicet vinum, *in unum ex multis acinis confluit*. Et ideo ipse alibi dicit super Ioan. (loc. cit. a med.) *O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis*.

Et quia Christus, & eius passio est causa gratiæ, & spiritualis refectio, & caritas sine gratia esse non potest; ex omnibus præmissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi: nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti, nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiæ, sicut parvuli, sicut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 3.) Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur. Restat igitur ut cum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, & vita spiritualis perficiatur; aliter tamen quam per sacramentum confirmationis: in quo augetur, & perficitur gratia ad resistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi; per hoc autem sacramentum augetur gratia, & perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute caritatis. Unde Damascenus (Lib. IV. orth. Fid. cap. xiv. a med.) comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit Isa. vi. Carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni: ita & *panis communionis non simplex panis est, sed unitus Divinitati*. Sicut autem Gregorius dicit in homil. Pentecostes (xxx in Evang. parum a princ.) *amor Dei non est otiosus: magna enim operatur, si est*. Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiæ, & virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II. Corinth. v. 14. *Caritas Christi urget nos*. Et inde est quod ex virtute huius sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima spiritualiter delectatur, & quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ, secundum illud Cantic v. 1. *Comedite amici, & bibite, & inebriamini carissimi*.

Ad tertium dicendum, quod quia sacramenta operantur salutem, quam significant, ideo secundum quamdam assimilationem dicitur, quod in hoc sacramento corpus offertur pro salute corpo-

ris

(a) Vulgata ib. pro multis.

ris, & sanguis pro salute animæ; quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 2.) Et licet corpus non sit immediatum subiectum gratiæ; ex anima tamen redundat effectus gratiæ ad corpus, dum in præsenti membra nostra exhibemus *arma iustitiæ Deo*, ut habetur Rom. vi. & in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem, & gloriam animæ.

ARTICULUS II. 471

Utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriæ.

Inf. quæst. lxxx. *art.* 2. *ad* 1. & *Ioan.* vi.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod effectus huius sacramenti non sit adeptio gloriæ. Effectus enim proportionatur suæ causæ. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde & viaticum dicitur. Cum igitur viatores nondum sint capaces gloriæ, videtur quod hoc sacramentum non causet adeptionem gloriæ.

2. Præterea. Posita causa sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui numquam pervenient ad gloriam, ut patet per Augustinum XXI. de civit. Dei (cap. xxv.) Non ergo hoc sacramentum est causa adeptionis gloriæ.

3. Præterea. Maius non efficitur a minori: quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est accipere Christum sub specie aliena, quod fit in hoc sacramento, quam frui eo in specie propria, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriæ.

Sed contra est quod dicitur Ioan. vi. 52. *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum.* Sed vita æterna est vita gloriæ. Ergo effectus huius sacramenti est adeptio gloriæ.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento potest considerari & id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, & passio eius repræsentata; & id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti, & species eius.

Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitæ æternæ. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitæ æternæ, secundum illud Heb. ix. 15. *Novi Testamenti mediator est, ut morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem æternæ hereditatis.* Unde & in forma huius sacramenti dicitur: *Hic est calix sanguinis mei, novi, & æterni Testamenti.* Similiter etiam refectio cibi spiritualis, & unitas significata per species panis, & vini habentur quidem in præsenti, sed imperfecte; perfecte autem in statu gloriæ. Unde Augustinus dicit super illud Ioan. vi. *Caro mea vere est cibus* (tract. xxvi. in Ioan. aliquant. ante fin.) „ Cum cibo, & potu id appetant homines ut non esuriant, neque sitiant, hoc veraciter non præstat nisi iste cibus, & potus, qui eos a quibus sumitur, immortales, & incorruptibiles facit in societate Sanctorum, ubi pax erit, & unitas plena, atque perfecta. "

Ad primum ergo dicendum, quod sicut passio Christi, in cuius virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriæ, non tamen ita quod statim per ipsam introducamur in gloriam, sed oportet ut prius simul compatiamur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur. Rom. viii. ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, & ideo viaticum dicitur: in cuius figuram legitur III. Reg. xix. 8. quod *Elias comedit, & bibit, & ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus, & quadraginta noctibus usque ad montem Dei Oreb.*

Ad secundum dicendum, quod sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent; ita & per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit super Ioan. exponens illa verba: (loc. cit.) *Aliud est sacramentum, & aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, & accipiendo moriuntur. Panem ergo cælestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate.* Unde non est mirum, si illi qui innocentiam non servant, effectum huius sacramenti non consequuntur.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Christus sub aliena specie sumitur, pertinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum, ut ex supradictis patet (quæst. lxxvii. art. 3. ad 3.)

ARTICULUS III. 472

Utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis.

IV. dist. IX. art. 3. quaest. 2. cor. & dist. XII. quaest. II. art. 2. quaest. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Dicitur enim in quadam collecta: *Sit hoc sacramentum ablutio scelerum*. Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

2. Praeterea. Hoc sacramentum agit in virtute passionis Christi, sicut & baptismus. Sed per baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est (quaest. lxix. art. 1.) Ergo & per hoc sacramentum; praesertim cum in forma huius sacramenti dicatur: *Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

3. Praeterea. Per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est (art. 1. hu. quaest.) Sed per gratiam iustificatur homo a peccatis mortalibus, secundum illud Rom. III. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

Sed contra est quod dicitur I. Cor. XI. 29. *Qui manducat, & bibit indigne, iudicium sibi manducat, & bibit*: dicit autem Glossa (Petri Lomb.) ibidem, quod ,, *ille manducat, & bibit indigne*, ,, qui in crimine est, vel irreverenter ,, tractat: & talis manducat, & bibit si- ,, bi iudicium, idest damnationem. " Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quod accipit hoc sacramentum, magis accumulat sibi peccatum quam remissionem sui peccati consequatur.

Respondeo dicendum, quod virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se: & sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata ex passione Christi, quae est fons, & causa remissionis peccatorum.

Alio modo potest considerari per comparationem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur, vel non invenitur impedimentum percipiendi huius sacramenti effectum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum huius sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor huius sacramenti: tum quia non vivit spiritualiter; & ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis: tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum) dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in Lib. de ecclesiast. dogmatib. (cap. LIII.) *si mens (a) in affectu peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione, quam purificetur*. Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit in conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati.

Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu, sed voto; sicut cum quis prius iustificatur a peccato: alio modo etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cuius conscientiam, & affectum non habet: forte enim primo non fuit sufficienter contritus; sed devote, & reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet, & remissionem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod petimus ut hoc sacramentum sit ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud Psalm. XVIII. 13. *Ab occultis meis munda me Domine*; vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut nobis robur detur ad scelera vitanda.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio, quae est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale; & datur per modum ablutionis: & ideo, quantum ad utrumque, non inconvenienter accedit ad baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis; non tamen actu remittit peccatum mortale, nisi cum primo datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

AR-

(a) *Ita cum Gennadio huius libri auctore, ut communius censetur, & mss. plurimis Nicolaius. Al.* in actu

ARTICULUS IV. 473

Utrum per hoc sacramentum remittantur peccata venialia.

Inf. quaest. lxxxvii. *art.* 3. *cor.* & *IV. dist.* xii. *quaest.* ii. *art.* i. *quaest.* i. *cor.* & *art.* 2. *quaest.* i. *per tot.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. xxvi. a med.) est *sacramentum caritatis*. Sed venialia peccata non contrariantur caritati, ut in secunda parte habitum est (1.2. quaest. lxxxviii. art. 1. & 2. & 2. 2. quaest. xxiv. art. 10.) Cum ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quod peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

2. Praeterea. Si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, qua ratione remittitur unum, remittuntur & omnia. Sed non videtur quod omnia remittantur: quia sic frequenter aliquis esset absque omni peccato veniali, contra id quod dicitur I. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Non ergo per hoc sacramentum remittitur aliquod peccatum veniale.

3. Praeterea. Contraria mutuo se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent a perceptione huius sacramenti dicit enim Augustinus super illud Ioan. vi. *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, & mortui sunt* (tract. xxvi. in Ioan. parum ante med.) „ Innocentiam „ ad altare apportate: peccata, etsi sunt „ quotidiana, non sint mortifera. “ Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

Sed contra est quod Innocentius III. dicit (Lib. IV. de myster. Missae cap. xiv. ante med.) quod hoc sacramentum *venialia delet, & cavet mortalia*.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum, & res sacramenti.

Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutrimentum autem cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est (2. 2 quaest. xxiv. art. 10.) Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde & Ambrosius dicit in Lib. V. de sacramentis (cap. iv. implic.) quod *iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis*. Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. Unde manifestum est quod virtute huius sacramenti remittuntur peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia etsi non contrariantur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum, ratione cuius peccata venialia tolluntur.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis; sed quia vitam istam Sancti non ducunt sine peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod maior est virtus caritatis, cuius est hoc sacramentum, quam venialium peccatorum. Nam caritas tollit per suum actum peccata venialia, quae tamen non possunt totaliter impedire actum caritatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

ARTICULUS V. 474

Utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur.

IV. dist. xv. *quaest.* ii. *art.* i. *quaest.* 2. *ad* 3. & *dist.* xi. *quaest.* ii. *art.* 2. *quaest.* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in se effectum passionis Christi, ut dictum est (art. 1. & 2. hu. quaest.) sicut & per baptismum percipit homo remissionem omnis poenae virtute passionis Christi, quae sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis, ut ex supradictis patet (quaest. lxix. art. 2.) Ergo videtur quod per hoc sacramentum ho-

homini remittatur totus reatus pœnæ.

2. Præterea. Alexander I. Papa dicit (in epist. ad omnes orth. post med. & hab. cap. VIII. de consecrat. dist. II.) *Nihil in sacrificiis maius esse potest quam corpus, & sanguis Christi*. Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis: dicitur enim Levit. IV. & V. *Si peccaverit homo, offeret hoc, vel illud pro peccato suo, & remittetur ei*. Ergo multo magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis pœnæ.

3. Præterea. Constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu pœnæ dimittitur: unde & in satisfactionem aliquibus iniungitur quod pro se Missas faciant celebrari. Sed qua ratione una pars pœnæ dimittitur, eadem ratione & alia; cum virtus Christi, quæ in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota pœna tollatur.

Sed contra est quod secundum hoc non esset homini alia pœna iniungenda, sicut nec baptizato iniungitur.

Respondeo dicendum, quod hoc sacramentum simul est sacrificium, & sacramentum; sed rationem sacrificii habet, inquantum offertur; rationem autem sacramenti, inquantum sumitur.

Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur.

Si igitur consideretur ut sacramentum, habet effectum dupliciter: uno modo directe ex vi sacramenti; alio modo quasi ex quadam concomitantia, sicut & circa continentiam sacramenti dictum est (quæst. LXXVI. art. 1. & 2.) Ex vi quidem sacramenti directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum, & ad membra eius; sicut & nutrimentum unitur nutrito. Sed quia hæc unitas fit per caritatem, ex cuius fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpæ, sed etiam pœnæ, inde est quod ex consequenti per quamdam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem pœnæ, non quidem totius, sed secundum modum suæ devotionis, & fervoris.

Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Unde & Dominus dicit Luc. XXI. de vidua, quæ obtulit duo æra, quod *plus omnibus misit*. Quamvis ergo hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna; tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suæ devotionis, & non pro tota pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem pœnæ, & culpæ, non autem Eucharistia: quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, Eucharistia autem quasi nutriendo, & perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa sacrificia, & oblationes non operabantur remissionem totius pœnæ neque quantum ad quantitatem oblati, sicut hoc sacrificium, neque quantum ad devotionem hominis, ex qua contingit quod etiam hic non tollitur tota pœna.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod tollitur pars pœnæ, & non tota pœna per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanæ.

ARTICULUS VI. 475

Utrum per hoc sacramentum præservetur homo a peccatis futuris.

IV. dist. XII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 1. *& dist.* XIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non præservetur homo a peccatis futuris. Multi enim digne sumentes hoc sacramentum, postea in peccatum cadunt: quod non accideret, si hoc sacramentum præservaret a peccatis futuris. Non ergo effectus huius sacramenti est a peccatis futuris præservare.

2. Præterea. Eucharistia est sacramentum caritatis, ut supra dictum est (art. 4. hu. quæst.) Sed caritas non videtur præservare a peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secunda parte habitum est (2. 2. quæst. XXIV. art. 11.) Ergo videtur quod nec hoc sacramentum præservet hominem a peccato.

3. Præterea. Origo peccati in nobis est *lex peccati, quæ est in membris nostris*, ut patet per Apostolum Rom. VII. Sed mitigatio fomitis, qui est lex pecca-

ti.

ti, non ponitur effectus huius sacramenti, sed magis baptismi. Ergo præservare a peccatis futuris non est effectus huius sacramenti.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. VI. 50. *Hic est panis de cælo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur*: quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quod hoc sacramentum præservet a morte spirituali, quæ est per peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum est quædam spiritualis mors animæ. Unde hoc modo præservatur aliquis a peccato futuro, quo præservatur corpus a morte futura: quod quidem fit dupliciter. Uno modo inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva: & sic præservatur a morte per cibum, & medicinam. Alio modo per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes: & sic præservatur per arma, quibus munitur corpus.

Utroque autem modo hoc sacramentum præservat a peccato. Nam primo quidem per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tamquam spiritualis cibus. & spiritualis medicina, secundum illud Psal. CIII. 5. *Panis cor hominis confirmat*. Et Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXVI. a med.) *Securus accede: panis est, non venenum*. Alio modo inquantum est quoddam signum passionis Christi, per quam victi sunt dæmones, repellit omnem dæmonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit super Ioan. (hom. XLV. a med.) *Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles effecti diabolo*.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus huius sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem; sicut contingit de qualibet causa activa, quod eius effectus recipitur in materia secundum modum materiæ. Homo autem in statu viæ est huius conditionis, quod liberum arbitrium eius potest flecti in bonum, & malum. Unde licet hoc sacramentum, quantum est de se, habeat virtutem præservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod etiam caritas, quantum est in se, præservat hominem a peccato, secundum illud Rom. XIII. 10. *Dilectio proximi malum non operatur*; sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam caritatem peccat, sicut & post susceptionem huius sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, inquantum auget caritatem: quia, sicut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXXVI. a princ.) *augmentum caritatis est diminutio cupiditatis*. Directe autem confirmat cor hominis in bono, per quod etiam præservatur homo a peccato.

ARTICULUS VII. 476

Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus.

Sup. quæst. LXXVIII. *art.* 3. *ad* 8 *&* *præsenti quæst. art.* 5. *cor. &* IV. *dist.* XII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2. *ad* 4. *& dist.* XLV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 1. *ad* 3. *&* *Ioan.* VI. *lect.* 6. *fin.*

AD septimum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis condivisum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumenti.

2. Præterea. Effectus huius sacramenti est adeptio gratiæ, & gloriæ, & remissio culpæ ad minus venialis. Si ergo hoc sacramentum haberet effectum in aliis quam in sumentibus, posset contingere quod aliquis adipisceretur & gratiam, & gloriam, & remissionem culpæ, absque actione, & passione propria, alio sumente, vel offerente hoc sacramentum.

3. Præterea. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodesset aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui, si multi sumerent hoc sacramentum multis hostiis in una Missa consecratis; quod non habet Ecclesiæ consuetudo, ut scilicet multi communicent pro alicuius salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumenti.

Sed contra est quod in celebratione huius sacramenti fit pro multis aliis deprecatio: quod frustra fieret, nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Hoc ergo sacramentum non solum sumentibus prodest.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est (art. 5. hu. quæst.) hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, qua Christus *obtulit se hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. v. habet rationem sacrificii; inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo hoc sacramentum sumentibus quidem prodest & per modum sacramenti, & per modum sacrificii: quia pro omnibus sumentibus offertur. Dicitur enim in canone Missæ: *Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus, & sanguinem sumpserimus, omni benedictione cælesti, & gratia repleamur.*

Sed aliis qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur. Unde & in canone Missæ dicitur: *Memento Domine famulorum, famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se, suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis, & incolumitatis suæ*. Et utrumque modum proficiendi Dominum expressit, dicens Matth. xxvi. & Luc. xxii. *Qui pro vobis*, scilicet sumentibus, *& pro multis*, scilicet aliis, *effundetur in remissionem peccatorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum præ aliis habet quod est sacrificium: & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, & ad remissionem culpæ, & adeptionem gratiæ, & gloriæ; sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi coniunguntur per fidem, & caritatem; ita & hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem, & caritatem. Unde & Augustinus dicit ad Renatum (Lib. I. de anima, & eius orig. cap. ix. a princ.) *Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Unde & in canone Missæ non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam. Illis tamen prodest plus, vel minus, secundum modum devotionis eorum.

Ad tertium dicendum, quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti; sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum. Similiter etiam ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una Missa, non multiplicatur effectus huius sacramenti: quia non est nisi unum sacrificium: nihil enim plus est virtutis in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus, & sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit maiorem effectum sacramenti. In pluribus vero Missis multiplicatur sacrificii oblatio: & ideo multiplicatur effectus sacrificii, & sacramenti.

ARTICULUS VIII. 477

Utrum per veniale peccatum impediatur effectus huius sacramenti.

IV. dist. xii. quæst. ii. art. i. quæst. 3. & art. 2. quæst. i. ad 2.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod per veniale peccatum non impediatur effectus huius sacramenti. Dicit enim Augustinus super illud Ioan. vi. *Patres vestri manducaverunt manna*: (tract. xxvi. in Ioan. a med.) „ Panem „ cælestem spiritualiter manducate; in„ nocentiam ad altare apportate; pec„ cata, etsi sunt quotidiana, non sint „ mortifera. " Ex quo patet quod venialia peccata, quæ quotidiana dicuntur, spiritualem manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum huius sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum huius sacramenti.

2. Præterea. Hoc sacramentum non est minoris virtutis quam baptismus. Sed effectum baptismi, sicut supra dictum est (quæst. lxix. art. 9.) impedit sola fictio; ad quam non pertinent peccata venialia: quia, sicut Sap. i. 5. dicitur, *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum*; qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum huius sacramenti impediunt peccata venialia.

3. Præterea. Nihil quod removetur per actionem alicuius causæ, potest impedire eius effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt eius effectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. xiv. a med.) *Ignis eius, quod in nobis est, desiderii assu-*

assumens eam, quae ex carbone, idest ex hoc sacramento, *ignitionem, comburat nostra peccata, & illuminet corda nostra, ut participatione divini ignis igniamur, & deificemur*. Sed ignis nostri desiderii, vel amoris impeditur per peccata venialia, quae impediunt fervorem caritatis, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quaest. lxxxi. art. 4. & 2. 2. quaest. xxiv. art. 10.) Ergo peccata venialia impediunt effectum huius sacramenti.

Respondeo dicendum, quod peccata venialia dupliciter accipi possunt: uno modo prout sunt praeterita; alio modo prout sunt actu exercita.

Primo quidem modo peccata venialia nullo modo impediunt effectum huius sacramenti. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata venialia commissa devote accedat ad hoc sacramentum, & plenarie huius sacramenti consequatur effectum.

Secundo autem modo peccata venialia non ex toto impediunt huius sacramenti effectum, sed in parte. Dictum est enim (art. 1. & 2. hu. quaest.) quod effectus huius sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiae, vel caritatis, sed etiam quaedam actualis refectio spiritualis dulcedinis: quae quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum per peccata venialia mente distractus; non autem tollitur augmentum habitualis gratiae, vel caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter: & ideo habitualem effectum huius sacramenti percipit, non autem actualem.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, idest fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quae est habitus, vel forma; hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quae habet actualem delectationem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de venialibus praeteritis, quae per hoc sacramentum tolluntur.

QUAESTIO LXXX.

De usu, seu sumptione huius sacramenti in communi,

in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de usu, sive sumptione huius sacramenti: & primo quidem in communi; secundo quomodo Christus est usus hoc sacramento.

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo, utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter, & spiritualiter.

Secundo, utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter hoc sacramentum.

Tertio, utrum solius hominis iusti sit manducare sacramentaliter.

Quarto, utrum peccator manducans sacramentaliter peccet.

Quinto de quantitate huius peccati.

Sexto, utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus.

Septimo, utrum nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti.

Octavo, utrum sit solum a ieiunis sumendum.

Nono, utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis.

Decimo, utrum sit quotidie sumendum.

Undecimo, utrum liceat omnino abstinere.

Duodecimo, utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

ARTICULUS I. 478

Utrum distingui debeant duo modi manducandi corpus Christi.

Inf. art. 2. & 3. cor. & IV. dist. ix. art. 1. quaest. 1. ad 1. & quaest. 3. per tot. & Ioan. vi. lect. 7. & I. Cor. xi. lect. 7. fin. & op. lviii. cap. xvii. xviii. xix. & xx.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet sacramentaliter, & spiritualiter. Sicut enim baptismus est spiritualis regeneratio, secundum illud Ioan. iii. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto &c.* ita etiam hoc sacramentum

est spiritualis cibus: unde Dominus de hoc sacramento loquens dicit Ioan. VI. 64. *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus, & vita sunt*. Sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis, & spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet haec distinctio adhiberi.

2. Praeterea. Ea quorum unum est propter alterum, non debent ab invicem dividi, quia unum ab alio speciem trahit. Sed sacramentalis manducatio ordinatur ad spiritualem sicut ad finem. Non ergo debet sacramentalis manducatio contra spiritualem dividi.

3. Praeterea. Ea quorum unum potest esse sine altero, non debent contra se dividi. Sed videtur quod nullus possit manducare spiritualiter, nisi etiam sacramentaliter manducet: alioquin antiqui patres hoc sacramentum spiritualiter manducassent: frustra etiam esset sacramentalis manducatio, si sine ea spiritualis esse posset. Non igitur convenienter distinguitur circa hoc sacramentum duplex manducatio, scilicet sacramentalis, & spiritualis.

Sed contra est quod super illud I. Corinth. XI. *Qui manducat, & bibit indigne &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Duos dicimus esse modos manducandi, unum „ sacramentalem, & alium spiritua„ lem. "

Respondeo dicendum, quod in sumptione huius sacramenti duo sunt consideranda, scilicet ipsum sacramentum, & effectus ipsius; de quorum utroque iam supra dictum est (quaest. praec.) Perfectus igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit quod percipit eius effectum. Contingit autem quandoque, sicut supra dictum est (quaest. praec. art. 3. & 8.) quod aliquis impeditur a percipiendo effectu huius sacramenti: & talis sumptio huius sacramenti est imperfecta.

Sicut igitur perfectum contra imperfectum dividitur; ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam quis percipit effectum huius sacramenti, quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem, & caritatem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa baptismum, & alia huiusmodi sacramenta similis distinctio adhibetur. Nam quidam suscipiunt tantum sacramentum, quidam vero sacramentum, & rem sacramenti. In hoc tamen differunt, quia cum alia sacramenta perficiantur in usu materiae, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti; hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiae: & ideo uterque usus est consequens hoc sacramentum. In baptismo etiam, & aliis sacramentis characterem imprimentibus illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, scilicet characterem: quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur usus sacramentalis a spirituali, quam in baptismo.

Ad secundum dicendum, quod sacramentalis manducatio, quae pertingit ad spiritualem, non dividitur contra spiritualem, sed includitur ab ea; sed illa sacramentalis manducatio contra spiritualem dividitur quae effectum non consequitur; sicut imperfectum, quod non pertingit ad perfectionem speciei, dividitur contra perfectum.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est (quaest. LXXIII. art. 3.) effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re. Et ideo sicut aliqui baptizantur baptismo flaminis propter desiderium baptismi, antequam baptizentur baptismo aquae; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo propter desiderium sumendi ipsum sacramentum: & hoc modo dicuntur baptizari, & manducare spiritualiter, & non sacramentaliter illi qui desiderant sumere haec sacramenta iam instituta. Alio modo propter figuram; sicut dicit Apostolus I. Cor. X. 2. quod antiqui patres *baptizati sunt in nube, & in mari*; & quod *spiritualem escam manducaverunt, & spiritualem potum biberunt*. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio: quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa baptismum dictum est (quaest. LXIX. art. 4. ad 2.)

AR-

ARTICULUS II. 479

Utrum solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere.

IV. dist. IX. *art.* 2. *quæst.* 3. & 5. & *I. Cor.* XI. *lect.* 7.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere, sed etiam Angelorum. Quia super illud Ps. LXXVII. *Panem Angelorum manducavit homo*, dicit Glossa (ord. & interl. implic.) „ idest corpus Christi, qui est vere cibus Angelorum. “ Sed hoc non esset, si Angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo Angeli spiritualiter Christum manducant.

2. Præterea. Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXVI. inter med. & fi.) *Hunc cibum, & potum societatem vult intelligi corporis, & membrorum suorum, quod est Ecclesia in prædestinatis.* Sed ad istam societatem non solum pertinent homines, sed etiam sancti Angeli. Ergo sancti Angeli spiritualiter manducant.

3. Præterea. Augustinus in Lib. de verbis Domini (serm. XLVI.) dicit: *Spiritualiter manducandus est Christus: quoniam ipse dicit: Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, in me manet, & ego in eo.* Sed hoc convenit non solum hominibus, sed etiam sanctis Angelis, in quibus per caritatem est Christus, & ipsi in eo. Ergo videtur quod spiritualiter manducare non solum sit hominum, sed etiam Angelorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Ioan. (tract. XXVI. parum a med.) *Panem de altari spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate.* Sed Angelorum non est accedere ad altare, tamquam aliquid sint inde sumpturi. Ergo Angelorum non est spiritualiter manducare.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter ipsum Christum. Uno modo prout in sua specie consistit: & hoc modo Angeli manducant spiritualiter ipsum Christum, inquantum ei uniuntur fruitione caritatis perfectæ, & visione manifesta (quem panem expectamus in patria) non per fidem, sicut nos hic unimur.

Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus huius sacramenti, inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum: & hoc non solum est spiritualiter manducare Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum: quod non competit Angelis. Et ideo licet Angeli spiritualiter manducent Christum; non tamen convenit eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur sicut ad finem ad fruitionem patriæ, eo modo quo Angeli eo fruuntur: & quia ea quæ sunt ad finem, derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua eum sumimus sub sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione qua Angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem Angelorum, quia primo, & principaliter est Angelorum, qui eo fruuntur in specie propria; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

Ad secundum dicendum, quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem & homines, & Angeli; sed homines per fidem, Angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo, & in ænigmate. Et ideo, proprie loquendo, non Angelis, sed hominibus convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod Christus manet in hominibus secundum præsentem statum per fidem; sed in Angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideo non est simile, sicut dictum est (in solut. præc.)

ARTICULUS III. 480

Utrum solus homo iustus possit Christum sacramentaliter manducare.

IV. dist. IX. *art.* 2. *quæst.* 1. & 2. & *art.* 3. *quæst.* 2. *co. fi.* & *dist.* XII. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 2. *cor.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter, nisi homo iustus. Dicit enim Augustinus in Lib. de remedio pœnitentiæ (hab. tract. XXV. in Ioan. cir. med.) *Ut quid paras dentem, & ven-*

& ventrem? Crede, & manducasti: credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare. Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est (2.2.quæst. IV. art. 5.) Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, quod est panis vivus.

2. Præterea. Hoc sacramentum maxime dicitur esse sacramentum caritatis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) Sed sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores privantur caritate: infideles autem non videntur posse sacramentaliter sumere hoc sacramentum, cum in forma huius sacramenti dicatur, *Mysterium fidei*. Ergo pari ratione neque aliquis peccator potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

3. Præterea. peccator magis est abominabilis Deo quam creatura irrationalis: dicitur enim in Psal. XLVIII. 21. de homine peccatore: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis*. Sed animal brutum, puta mus, aut canis, non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumere sacramentum baptismi. Ergo videtur quod pari ratione neque peccatores hoc sacramentum manducent.

Sed contra est quod super illud Ioan. VI. *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, & mortui sunt*, dicit Augustinus (tract. XXVI. in Ioan. a med.) „ Multi de altari accipiunt, & accipien- „ do moriuntur: unde dicit Apostolus: „ Iudicium sibi manducat, & bibit." Sed non moriuntur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, & non solum iusti.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam antiqui erraverunt, dicentes, quod corpus Christi nec etiam sacramentaliter a peccatoribus sumitur; sed quam cito labiis peccatoris contingitur, tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi.

Sed hoc est erroneum: derogat enim veritati huius sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. LXXVI. art. 6. ad 3.) quod manentibus speciebus, corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent, quamdiu substantia panis maneret, si ibi adesset, ut supra dictum est (quæst. LXXVII. art. 5. & 8.) Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet, quamdiu per calorem naturalem digeratur: unde tamdiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est, quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, & non solum iustus.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa, & similia sunt intelligenda de spirituali manducatione, quæ peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur prædictus error processisse; dum nescierunt distinguere inter corporalem, & spiritualem manducationem.

Ad secundum dicendum, quod etiamsi infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit: unde manducat Christum sacramentaliter, si ly *sacramentaliter* determinat verbum ex parte manducati; si autem ex parte manducantis, tunc proprie loquendo non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit, ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere illud quod Ecclesia confert, licet non haberet fidem veram circa alios articulos, vel etiam circa hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod etiamsi mus, vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illæ manent, hoc est quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si proiiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suæ dignitatis; præsertim cum mus, aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt, quod statim cum sacramentum tangitur a mure, vel cane, desinit ibi esse corpus Christi: quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est (in corp. art.) Nec tamen dicendum est, quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento: unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat; sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam, nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens, non cadit in divisione alicuius generis; ideo hic modus manducandi corpus Christi non ponitur tertius præter sacramentalem, & spiritualem.

ARTICULUS IV. 481

Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter, peccet.

Inf. art. 7. & 8. cor. & IV. dist. IX. art. 3. quaest. 1. & 2. & I. Cor. XI. lect. 7.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod peccator sumens corpus Christi sacramentaliter, non peccet. Non enim est maioris dignitatis Christus sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed peccatores tangentes corpus Christi sub specie propria non peccabant; quin etiam veniam peccatorum consequebantur, sicut legitur Lucae VII. de muliere peccatrice: & Matth. XIV. 36. dicitur: *Quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti eius, salvi facti sunt*. Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

2. Praeterea. Hoc sacramentum, sicut & alia, est quaedam spiritualis medicina. Sed medicina datur infirmis ad salutem, secundum illud Matth. IX. 12. *Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus:* infirmi autem, vel male habentes spiritualiter sunt peccatores. (a) Ergo hoc sacramentum absque culpa sumere possunt.

3. Praeterea. Hoc sacramentum, cum in se Christum contineat, est de maximis bonis. Maxima autem bona, secundum Augustinum in Lib. II. de libero arbitrio (cap. XIX.) sunt quibus nullus male potest uti. Nullus autem peccat, nisi per abusum alicuius rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

4. Praeterea. Sicut hoc sacramentum sentitur gustu, & tactu, ita & visu. Si ergo peccator ex eo quod sumit (b) hoc sacramentum, peccet, videtur etiam quod peccaret videndo: quod patet esse falsum; cum Ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum, & adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quod manducat hoc sacramentum.

5. Praeterea. Contingit quandoque quod aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati; nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo: quia secundum hoc omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes; cum Apostolus dicat I. Corinth. IV. 4. *Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc iustificatus sum*. Non ergo videtur quod peccatori cedat in culpam, si hoc sacramentum sumat.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Corinth. XI. 29. *Qui manducat, & bibit indigne, iudicium sibi manducat, & bibit*, idest *condemnationem*. Dicit autem Glossa (Petri Lomb.) ibidem, quod „ indigne manducat, & bibit, qui in crimine est, vel irreverenter tractat. " Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

Respondeo dicendum, quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum, est signum eius quod est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra dictum est (quaest. LXXIII. art. 6.) una quidem, quae est significata, & contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata, & non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas Sanctorum.

Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, & membris eius incorporatum: quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est quod quicumque cum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit: & ideo incurrit sacrilegium, tamquam sacramenti violator; & propter hoc mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores eum in propria specie tangentes non incurrebant crimen falsitatis circa divina, sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et praeterea Christus adhuc gerebat similitudinem carnis peccati: & ideo convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat; sed remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis, se tangi prohibuit a muliere, quae defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundum illud Ioan. XX. 17. *Noli me tangere: nondum enim ascendi ad*

(a) *Ita edita exempla omnia quae vidimus. Codd. Tarrac. & Alcan.* Ergo hoc sacramentum absque culpa sumi potest. *Theologi:* Ergo hoc sacramentum corporaliter absque culpa sumi potest: *quae est lectio Caietani, & edit. Plantin. & marginalis edit. Rom.* (b) *Ita, Theologis probantibus, editi. Mss. fere omnia* hoc sacramentum gustu, & tactu, peccet: *& mox cod. Alcan.* videtur quod etiam peccaret &c. *melius.*

ad Patrem meum, scilicet *in corde tuo*, ut Augustinus exponit (tract. cxxi. in Ioan. cir. med.) Et ideo peccatores, qui defectum fidei formatæ patiuntur circa Christum, repelluntur a contactu huius sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet medicina competit secundum quemlibet statum infirmitatis: nam medicina quæ datur iam liberatis a febre ad confortationem, noceret, si daretur adhuc febricitantibus. Ita enim baptismus, & pœnitentia sunt quasi medicinæ purgativæ, quæ dantur ad tollendam febrem peccati; hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quæ non debet dari nisi liberatis a peccato.

Ad tertium dicendum, quod maxima bona intelligit Augustinus virtutes animæ, quibus nullus male utitur, quasi principiis mali usus; utitur tamen eis aliquis male, quasi obiectis mali usus, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita & hoc sacramentum, quantum est ex se, non est principium mali usus, sed obiectum. Unde Augustinus dicit (tract. lxii. in Ioan. cir. princ.) *Multi indigne accipiunt corpus Christi: per quod docemur, quam cavendum sit male accipere bonum. Ecce enim per bonum factum est malum, dum male accipitur bonum; sicut e contra Apostolo per malum factum est bonum, cum bene accepit malum*, scilicet cum stimulum Satanæ patienter portavit.

Ad quartum dicendum, quod per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum eius: quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales, ut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 7.) Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam ipsum Christum, qui est sub eis. Et ideo a visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet baptismum. Non baptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem huius sacramenti, ut patet per Dionysium in Lib. eccl. Hierarch. (cap. vii. ante med.) Sed ad manducationem non sunt admittendi, nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter sunt Christo coniuncti.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter. Uno modo per culpam suam: vel quia per ignorantiam iuris, quæ non excusat, reputat non esse peccatum quod est peccatum; puta si aliquis fornicator reputaret, simplicem fornicationem non esse peccatum mortale: vel quia negligens est in examinatione suiipsius, contra id quod Apostolus dicit I. Corinth. xi. 28. *Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo edat, & de calice bibat*. Et sic nihilominus peccat peccator sumens corpus Christi, licet non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere sine culpa ipsius; puta cum doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus: & in tali casu non peccat sumendo corpus Christi: quia homo per certitudinem scire non potest, utrum sit vere contritus: sufficit enim, si in se signa contritionis inveniat, puta si doleat de præteritis, & proponat cavere de futuris. Si vero ignorat, hoc quod fecit, esse actum peccati, propter ignorantiam facti, quæ excusat, puta si accessit ad non suam, quam credebat esse suam, non est ex hoc dicendus peccator: similiter etiam si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad eius deletionem generalis contritio, ut infra dicetur (in suppl. quæst. ii. art. 3. ad 2.) unde iam non est dicendus peccator.

ARTICULUS V. 482

Utrum accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum.

IV. dist. ix. art. 3. quæst. 3. & I. Corinth. xi. lect. 5.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. xi. *Quicumque manducaverit panem, & biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis, & sanguinis Domini*: Glossa (interl. implic.) ibidem: „ hoc est, ac si Christum occiderit, punietur. " Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo & hoc peccatum, quo aliquis cum conscientia peccati ad mensam Christi accedit, videtur esse gravissimum.

2. Præterea. Hieronymus dicit in quadam epistola (hab. quoad partem in epist. ad Ocean. de vita cleric. inter eius op. ascititia.) *Quid tibi cum feminis*, qui

qui ad altare cum Deo fabularis? Dic sacerdos, dic clerice, qualiter eisdem labiis Filium Dei oscularis, quibus osculatus es labia meretricis? Cum Iuda, osculo Filium hominis tradis? Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare, sicut Iudas peccavit, cuius peccatum fuit gravissimum. Sed multa alia peccata sunt graviora quam peccatum fornicationis, & præcipue peccatum infidelitatis. Ergo cuiuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

3. Præterea. Magis est abominabilis Deo immunditia spiritualis quam corporalis. Sed si quis proiiceret corpus Christi in lutum, vel sterquilinium, gravissimum reputaretur eius peccatum. Ergo gravius peccat, si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

Sed contra est quod super illud Ioan. xv. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, dicit Augustinus (tract. lxxxix. in Ioan. a princ.) hoc intelligendum esse de peccato infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata: & ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1. 2. quæst. lxxiii. art. 6. & 2. 2. quæst. lxxiii. art. 3.) dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem secundum rationem suæ speciei, quæ attenditur ex parte obiecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur, est maius, tanto peccatum est gravius. Et quia Divinitas Christi est maior humanitate ipsius, & ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis; inde est quod gravissima peccata sunt quæ committuntur in ipsam Divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis, & blasphemiæ. Secundario autem sunt gravia peccata quæ committuntur in humanitatem Christi: unde & Matth. xii. 31. dicitur: *Qui dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro.* Tertio autem loco sunt peccata quæ committuntur contra sacramenta, quæ pertinent ad humanitatem Christi; & post hæc sunt alia peccata contra puras creaturas.

Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis; puta peccatum quod est ex ignorantia, vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu, vel ex certa scientia: & eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc istud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt; in quibusdam vero minus grave, puta in his qui ex quodam timore, ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt.

Sic ergo patet quod hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem; non tamen est omnium gravissimum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum, secundum similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi; non tamen secundum criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multo gravius: primo quidem quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in specie propria; hoc autem peccatum est contra corpus Christi in specie sacramenti: secundo quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

Ad secundum dicendum, quod fornicator accipiens corpus Christi comparatur Iudæ Christum osculanti, quantum ad similitudinem criminis, quia uterque ex signo caritatis Christum offendit; non tamen quantum ad criminis quantitatem, sicut etiam prius dictum est (in solut. præc.) Hæc tamen criminis similitudo non minus competit aliis peccatoribus quam fornicatoribus. Nam & per alia peccata mortalia agitur contra caritatem Christi, cuius signum est hoc sacramentum; & tanto magis, quanto peccata sunt graviora. Secundum quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem huius sacramenti, inquantum scilicet per hoc peccatum spiritus maxime carni subiicitur; & ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius caritatis quam fervoris eius. Unde & peccatum infidelitatis, quod funditus separat hominem ab Ecclesiæ unitate, simpliciter loquendo, maxime hominem ineptum reddit ad susceptionem huius sacramenti, quod est sacramentum eccle-

siasti-

siasticæ unitatis, ut supra dictum est (quæst. lxxiii. art. 4.) Unde & gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum, quam fidelis peccator; & magis contemnit Christum, secundum quod est sub hoc sacramento, præsertim si non credat, Christum vere sub hoc sacramento esse: quia, quantum est in se, diminuit sanctitatem huius sacramenti, & virtutem Christi operantis in hoc sacramento; quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens. Unde & Apostolus I. Cor. xi. assignans rationem huius peccati, dicit: *Non diiudicans corpus Domini*, idest non discernens ipsum ab aliis cibis: quod maxime facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum, quod ille qui proiiceret hoc sacramentum in lutum, multo gravius peccaret quam ille qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit. Primo quidem quia ille hoc faceret ex intentione iniuriam faciendi huic sacramento; quod non intendit peccator indigne corpus Christi accipiens. Secundo quia homo peccator est capax gratiæ: unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quæcumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento qui proiiceret ipsum canibus ad manducandum, vel qui proiiceret in lutum ad conculcandum.

ARTICULUS VI. 483

Utrum sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti.

Inf. quæst. lxxxi. *art.* 2. *co. & ad* 2. *& IV. dist.* ix. *art.* 5. *quæst.* 1. *per to. & quæst.* 2. *cor. & quol.* v. *art.* 12.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. Non enim est faciendum contra Christi præceptum propter vitandum scandalum, vel infamiam alicuius. Sed Dominus præcepit Matth. vii. 6. *Nolite sanctum dare canibus*: maxime autem datur sanctum canibus, cum hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicuius, debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

2. Præterea. De duobus malis minus malum est eligendum. Sed minus malum esse videtur, si peccator infametur, vel etiam si ei hostia non consecrata detur, quam si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Videtur ergo hoc potius esse eligendum quod vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam quod detur ei hostia non consecrata.

3. Præterea. Corpus Christi interdum datur suspectis de crimine ad criminis manifestationem. Legitur enim in Decr. II. quæst. v. (cap. xxiii.) *Sæpe contingit ut in monasteriis monachorum furta perpetrentur: idcirco statuimus ut quando ipsi fratres de talibus expurgare se debent, Missa ab Abbate celebretur, vel ab aliquo cui Abbas præceperit, præsentibus fratribus; & sic, expleta Missa, omnes communicent in hæc verba: Corpus Christi sit mihi hodie ad probationem.* Et infra (cap. xxvi.) *Si Episcopo, aut Presbytero aliquod maleficium fuerit imputatum, pro singulis Missam celebrare debet, & communicare, & de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere.* Sed peccatores occultos non oportet manifestari: quia si frontem verecundiæ abiecerint, liberius peccabunt, ut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. xvi.) Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiamsi petant.

Sed contra est quod super illud Psal. xxi. *Manducaverunt, & adoraverunt omnes pingues terræ*, dicit Augustinus (hab. in Glossa ord. & cap. lxvii. de consecrat. dist. ii.) „ Non prohibeat dispensator pingues terræ, idest peccatores, in mensa Domini manducare. “

Respondeo dicendum, quod circa peccatores distinguendum est. Quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti, scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii, aut publici raptores, vel etiam per aliquod iudicium ecclesiasticum, vel sæculare. Manifestis ergo peccatoribus non debet etiam petentibus sacra Communio dari. Unde Cyprianus scribit ad quemdam (epist. x. Lib. I.) *Pro dilectione tua consulendum me existimasti, quid mihi videatur de histrionibus, & mago illo, qui apud vos constitutus adhuc in artis suæ dedecore perseverat, an talibus sacra Communio cum ceteris Christianis debeat dari. Puto nec maiestati divinæ, nec evangelicæ disciplinæ congruere, ut pudor, & honor Ecclesiæ tam turpi, & infami contagione fœdetur.*

Si vero non sunt manifesti peccatores, sed occulti, non potest eis petentibus sacra Communio denegari. Cum enim quilibet Christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad dominicam mensam, non potest ei ius suum tolli, nisi pro aliqua causa manifesta. Unde super illud I. Cor. v. *Si is qui frater nominatur inter vos &c.* dicit Glossa Augustini (hom. ult. inter l. inter med. & fin.) „ Nos a Communione quemquam „ prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo iudicio „ ecclesiastico, vel saeculari nominatum, „ atque convictum. “ Potest tamen sacerdos, qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum, vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam Domini accedant, antequam de peccatis poeniteant, & Ecclesiae reconcilientur: nam post poenitentiam, & reconciliationem etiam publicis peccatoribus non est Communio deneganda, praecipue in articulo mortis. Unde in Concilio Carthaginensi (III. can. xxxv.) legitur: *Scenicis, atque histrionibus, caeterisque huiusmodi personis, vel apostatis conversis ad Deum reconciliatio non negetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod sancta prohibentur dari canibus, idest peccatoribus manifestis; sed occulta non possunt publice puniri, sed sunt divino iudicio reservanda.

Ad secundum dicendum, quod licet peius sit peccatori occulto peccare mortaliter, sumendo corpus Christi, quam infamari; tamen sacerdoti ministranti corpus Christi peius est peccare mortaliter infamando iniuste peccatorem occultum, quam quod ille mortaliter peccet: quia nullus debet peccatum mortale committere, ut alium liberet a peccato. Unde Augustinus dicit in Lib. Qq. super Genesim. (quaest. xlii.) *Periculosissime admittitur haec compensatio, ut nos faciamus aliquid mali, ne alius gravius malum faciat.* Peccator tamen occultus potius deberet eligere infamari, quam indigne ad mensam Domini accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratae: quia sacerdos hoc faciens, quantum in se est, facit idololatrare illos qui credunt esse hostiam consecratam, sive alios praesentes, sive etiam ipsum sumentem: quia, ut Augustinus dicit (in Psalm. lcviii. cir. med.) *nemo carnem Christi manducet, nisi prius adoret.* Unde extra, de celebratione Missarum (cap. de homine) dicitur: *Licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, peccet graviter, si se ingerat irreverenter ad illud; gravius tamen videtur offendere qui fraudulenter illud praesumpserit simulare.*

Ad tertium dicendum, quod decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum Pontificum. Dicit enim Stephanus Papa (cit. ab Alex. III. in epist. xix. ad fin.) *Ferri candentis, vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri canones non concedunt: spontanea enim confessione, vel testium approbatione, publica delicta commissa sunt regimini nostro iudicare; occulta vero, & incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum.* Et idem habetur extra, de purgationibus (cap. *Ex tuarum.*) In omnibus enim talibus esse videtur Dei tentatio: unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur, si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret iudicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine, quasi ad examinationem.

ARTICULUS VII. 484

Utrum nocturna pollutio aliquem impediat a sumptione huius sacramenti.

2. 2. *quaest.* clv. *art.* 5. & IV. *dist.* ix. *art.* 4. *quaest.* 2. & *ver. quaest.* xxviii. *art.* 3. *ad* 6.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio non impediat aliquem a sumptione corporis Christi. Nullus enim impeditur a sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato: dicit enim Augustinus XII. super Gen. ad lit. (cap. xv. ante med.) *Ipsa phantasia, quae fit in cogitatione sermocinantis, cum sic expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam, & veram coniunctionem corporum non discernatur; continuo movetur caro, & sequitur quod eum motum sequi solet; cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur: quod ut diceretur, procul dubio cogitatum est.* Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab huius sacramenti sumptione.

2. Praeterea. Gregorius dicit in epistola ad Augustinum Episcopum Anglorum (Lib. XII. Regist. epist. xxxi. ad interrogat. 10. vers. fin.) *Si quis sua coniu-*

ge non cupidine voluptatis captus, sed tantum procreandorum liberorum gratia utitur, ille profecto sive de ingressu Ecclesiae, sive de sumendo corporis dominici mysterio suo est iudicio relinquendus: quia prohiberi a nobis non debet accipere qui in igne positus nescit ardere. Ex quo patet quod carnalis pollutio etiam vigilantis, si fit sine peccato, non prohibet hominem a sumptione corporis Christi. Multo igitur minus prohibet nocturna pollutio dormientis.

3. Praeterea Nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliae immunditiae corporales, quae secundum legem impediebant ab ingressu Sanctorum, in nova lege non impediunt a sumptione huius sacramenti; sicut de muliere pariente, vel menstruata, vel fluxum sanguinis patiente scribit B. Gregorius Augustino Angiorum Episcopo (loc. cit.) Ergo videtur quod neque etiam nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti.

4. Praeterea .. Peccatum veniale non impedit hominem a sumptione huius sacramenti, sed nec etiam peccatum mortale post poenitentiam. Sed dato quod nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato praecedenti, sive crapulae, sive turpium cogitationum, plerumque tale peccatum est veniale; & si aliquando sit mortale, potest contingere quod de mane poeniteat, & peccatum suum confiteatur. Ergo videtur quod non debeat impediri a sumptione huius sacramenti.

5. Praeterea. Gravius peccatum est homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet se homicidium perpetrare, aut furtum, aut quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur a sumptione corporis Christi. Ergo videtur quod multo minus fornicatio somniata cum pollutione subsequente impediat a sumptione huius sacramenti.

Sed contra est quod Levit. xv. 16. dicitur: *Vir de quo egreditur semen coitus, immundus erit usque ad vesperum*. Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quod propter pollutionem nocturnam aliquis impediatur a sumptione huius sacramenti, quod est maximum sacramentum.

Respondeo dicendum, quod circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari: unum quidem, ratione cuius ex necessitate impedit hominem a sumptione huius sacramenti; aliud autem, ratione cuius non ex necessitate impedit hominem ab huiusmodi sacramenti perceptione, sed ex quadam congruentia.

Ex necessitate quidem impedit hominem ab huius sacramenti perceptione solum peccatum mortale. Et quamvis nocturna ipsa pollutio secundum se considerata peccatum mortale esse non possit; nihilominus tamen ratione suae causae quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideo considerandà est causa pollutionis nocturnae. Quandoque enim provenit a causa extrinseca spirituali, scilicet ex daemonum illusione, qui, sicut in prima parte habitum est (quaest. cxi. art. 3) phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdum subsequitur. Quandoque vero provenit pollutio ex causa intrinseca spirituali, scilicet ex praecedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causa intrinseca corporali, vel ex superfluitate, sive debilitate naturae, sive etiam ex superfluitate cibi, vel potus. Quaelibet autem harum trium causarum potest & sine peccato, & cum peccato veniali, vel mortali existere. Et si quidem fit sine peccato, vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem huius sacramenti, ita scilicet quod homo sumendo fit reus corporis, & sanguinis Domini. Si vero fit cum peccato mortali, impedit ex necessitate.

Illusio enim daemonum quandoque provenit ex praecedenti negligentia praeparationis (*a*) ad devotionem; quae potest esse & mortale, & veniale peccatum: quandoque vero provenit ex sola nequitia daemonum volentium impedire hominem a sumptione huius sacramenti. Unde legitur in collationibus Patrum (collat. xxii. cap. vi.) quod cum quidam frater pateretur pollutionem semper in festis in quibus erat communicandum, seniores comperto quod nulla causa ab ipso praecesserat, decreverunt quod propter hoc a Communione non cessaret; & ita cessavit illusio daemonum.

Similiter etiam praecedentes cogitationes lascivae quandoque possunt esse omnino sine peccato; puta cum aliquis causa lectionis, vel disputationis cogitur de talibus cogitare: & si hoc fit sine concupiscentia, & delectatione, non erunt cogitationes immundae, sed honestae; ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustinus

(a) *Ita mss. & ed. passim. Al.* ad devotionem, & orationem.

ni supra inducta (in arg. 1.) Quandoque vero præcedentes cogitationes sunt ex concupiscentia, & delectatione: & si adsit consensus, erit peccatum mortale; si autem desit, erit veniale.

Similiter etiam & causa corporalis quandoque est sine peccato; puta cum est ex infirmitate naturæ, unde quidam etiam in vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur: vel etiam si fit ex superfluitate naturæ: sicut enim contingit sanguinem fluere absque peccato, ita & semen, quod est superfluitas sanguinis, secundum Philosophum (Lib. I. de gener. animal. cap. XIX. a princ.) Quandoque vero est cum peccato, puta cum provenit ex superfluitate cibi, vel potus: & hoc etiam potest esse peccatum veniale, vel mortale; licet frequentius peccatum mortale accidat circa turpes cogitationes, propter facilitatem consensus, quam circa sumptionem cibi, & potus. Unde & Gregorius (loc. sup. cit.) scribens Augustino Anglorum Episcopo dicit, cessandum esse a Communione, quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi, vel potus, præsertim si necessitas adsit. Sic igitur ex causa pollutionis considerari potest, utrum nocturna pollutio impediat ex necessitate sumptionem huius sacramenti.

Ex quadam vero congruentia impedit quantum ad duo. Quorum unum semper accidit, scilicet quædam fœditas corporalis, cum qua, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere: unde & volentes tangere aliquid sacrum, manus lavant: nisi forte talis immunditia sit perpetua, vel diuturna, sicut est lepra, vel fluxus sanguinis, vel aliquid huiusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quæ sequitur pollutionem nocturnam, præcipue quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum, quod ex congruitate provenit, postponi debet propter aliquam necessitatem; puta, ut Gregorius dicit (loc. cit. ad interrogat. XI.) *cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhibere ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex necessitate quidem non impeditur homo a sumptione huius sacramenti nisi propter peccatum mortale; sed ex quadam convenientia potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod coitus coniugalis, si sit sine peccato (puta si fiat causa prolis generandæ, vel causa reddendi debitum) non alia ratione impedit sumptionem huius sacramenti, nisi sicut dictum est (in corp. art.) de pollutione nocturna quæ accidit sine peccato, scilicet propter immunditiam corporalem, & mentis distractionem: ratione cuius Hieronymus dicit super Matth. (hab. in serm. de esu agni, qui Hieron. ascribitur, sub fin. & cap. *Sciatis*, XXXIII. quæst. IV.) *Si panes propositionis ab his qui uxores tetigerant, comedi non poterant, quanto magis ille panis qui de cælo descendit, non potest ab his qui coniugalibus paulo ante* (a) *hæsere complexibus, violari, atque contingi? Non quod nuptias condemnemus; sed quod eo tempore, quo carnes agni manducaturi sumus, vacare carnalibus operibus non debeamus.* Sed quia hoc secundum congruitatem, & non secundum necessitatem est intelligendum; Gregorius dicit, quod *talis est suo iudicio relinquendus*. Si vero *non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere*, ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in epistola supradicta ad Augustinum Anglorum Episcopum (loc. cit. in arg. 2.) in veteri Testamento aliqui polluti dicebantur figuraliter: quod populus novæ legis spiritualiter intelligit. Unde huiusmodi corporales immunditiæ, si sint perpetuæ, vel diuturnæ, non impediunt sumptionem huius sacramenti salutaris, sicut impediebant accessum ad sacramenta figuralia; si vero cito transeant, sicut immunditia pollutionis nocturnæ, ex quadam congruentia impediunt sumptionem huius sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde & Deuter. XXIII. 10. dicitur: *Si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, & non revertetur, priusquam ad vesperam lavetur aqua.*

Ad quartum dicendum, quod licet per contritionem & confessionem auferatur reatus culpæ, non tamen aufertur corporalis immunditia, & distractio mentis ex pollutione consecuta.

Ad quintum dicendum, quod somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis, sicut fornicatio somniata pro-

(a) Al. vacavere amplexibus.

pter delectationis intensionem; si tamen somnium homicidii proveniat ex causa quae est peccatum, praesertim mortale, impedit a sumptione huius sacramenti ratione suae causae.

ARTICULUS VIII. 485

Utrum cibus, vel potus praeassumptus impediat sumptionem huius sacramenti.

Inf. art. 9. cor. & 2. 2. quaest. CLXXIV. *art. 6. ad 2. & IV. dist.* VIII. *quaest.* I. *art.* 4. *quaest.* I. & 2. & *I. Corinth.* XI. *lect.* 4.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod cibus, vel potus praeassumptus non impediat sumptionem huius sacramenti. Hoc enim sacramentum est a Domino institutum in coena. Sed Dominus, postquam coenavit, hoc sacramentum discipulis suis tradidit, sicut patet Luc. XXII. & I. Corinth. XI. Ergo videtur quod etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

2. Praeterea. I. Corinth. XI. 33. dicitur: *Cum convenitis ad manducandum*, scilicet corpus Domini, *invicem expectate: si quis autem esurit, domi manducet*: & ita videtur quod postquam aliquis domi manducaverit, possit in Ecclesia corpus Christi manducare.

3. Praeterea. In Concilio Carthaginensi (III. can. XXIX.) legitur, & habetur de consec. dist. I. (cap. XLIX.) *Sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo coena Domini celebratur*. Ergo saltem illa die aliquis potest corpus Christi post alios cibos sumere.

4. Praeterea. Sumptio aquae, vel medicinae, vel alterius cibi, vel potus in minima quantitate, vel reliquiarum cibi in ore manentium, neque ieiunium Ecclesiae solvit, neque sobrietatem tollit, quae exigitur ad hoc quod aliquis reverenter sumat hoc sacramentum. Ergo per praedicta non impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti.

5. Praeterea. Quidam de nocte profunda comedunt, aut bibunt, & forte totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria nondum plene digesti. Minus autem impediretur sobrietas hominis, si in mane parum comederet, & postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cum etiam sit quandoque maior distantia temporis. Ergo videtur quod talis cibi praeassumptio non impediat hominem ab hoc sacramento.

6. Praeterea. Non minor reverentia debetur huic sacramento iam sumpto quam ante sumptionem. Sed sumpto sacramento, licet cibum, aut potum sumere. Ergo & ante sumptionem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. responsionum ad Ianuarium (epist. LIV. al. CXVIII. cap. VI. ante med.) *Placuit Spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti prius in os Christiani corpus dominicum intraret quam ceteri cibi*.

Respondeo dicendum, quod aliquid impedit sumptionem huius sacramenti dupliciter. Uno modo secundum se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum huius sacramenti, ut supra dictum est (art praec. & art. 4. hu. quaest.) Alio modo propter prohibitionem Ecclesiae: & sic impeditur aliquis a sumptione huius sacramenti post cibum, & potum assumptum, triplici ratione.

Primo quidem, sicut Augustinus dicit (loc cit.) *in honorem huius sacramenti*, ut scilicet in os hominis intret nondum aliquo cibo, vel potu infectum. Secundo propter significationem, ut scilicet detur intelligi, quod Christus, qui est res huius sacramenti, & caritas eius, debet primo fundari in cordibus nostris, secundum illud Matth. VI. 33. *Quaerite primum regnum Dei*. Tertio propter periculum vomitus, & ebrietatis, quae quandoque contingunt ex hoc quod homines inordinate cibis utuntur; sicut & Apostolus dicit I. Cor. XI. 21. *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*.

Ab hac tamen generali regula excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitatur, ne sine Communione decedant: quia necessitas legem non habet. Unde dicitur de consecrat. dist. II. (cap. XCIII.) *Presbyter infirmum statim communicet, ne sine Communione moriatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus in eodem Lib. (loc. cit.) dicit, *neque quia post cibos Dominus dedit, propterea pransi, aut coenati fratres ad hoc sacramentum accipiendum convenire debent, aut mensis suis miscere; sicut faciebant, quos Apostolus arguit, & emendat. Namque Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infige-*

figere cordibus, & memoriæ discipulorum: & ideo non præcepit, quo deinceps ordine sumeretur, ut Apostolis, per quos Ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum in Glossa (interl.) sic exponitur: „ Si quis esurit, & impatiens non vult „ expectare alios, *manducet domi* cibos „ suos, idest pane terreno pascatur, nec „ post Eucharistiam sumat. “

Ad tertium dicendum, quod capitulum illud loquitur secundum consuetudinem aliquando apud aliquos observatam, ut in repræsentationem dominicæ cœnæ illo die a non ieiunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc abrogatum est: nam, sicut Augustinus in Lib. prædicto (loc. cit.) dicit, *per universum orbem mos iste servatur*, ut scilicet corpus Christi a ieiunis sumatur.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (2. 2. quæst. CXLVII. art. 6. ad 2.) duplex est ieiunium. Primum est ieiunium naturæ, quod importat privationem cuiuscumque præassumpti per modum cibi, vel potus: & tale ieiunium requiritur ad hoc sacramentum propter prædicta (in corp. art.) Et ideo neque post assumptionem aquæ, vel alterius cibi, aut potus, vel etiam medicinæ, in quantumcumque parva quantitate, licet hoc sacramentum accipere. Nec refert, utrum aliquid huiusmodi nutriat, vel non nutriat, aut per se, aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi, vel potus. Reliquiæ tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transgluttiantur, non impediunt sumptionem huius sacramenti: quia non traiciuntur per modum cibi, sed per modum salivæ: & eadem ratio est de reliquiis aquæ, vel vini, quibus os abluitur, dummodo non traiciantur in magna quantitate, sed permixtæ salivæ; quod vitari non potest. Aliud autem est ieiunium Ecclesiæ, quod instituitur ad carnis macerationem: & tale ieiunium per prædicta non impeditur: quia prædicta non multum nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, quod hoc sacramentum prius quam alii cibi debet in os Christiani intrare, non est intelligendum absolute respectu totius temporis; alioquin qui semel comedisset, vel bibisset, numquam posset postea hoc sacramentum accipere; sed est intelligendum quantum ad eumdem diem: & licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur (nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam ab ortu Solis diem incipiunt;) Ecclesia tamen Romana diem a media nocte incipit. Et ideo si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi, vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum; potest vero, si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum, vel potum assumptum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem præcepti; refert autem quantum ad perturbationem mentis, quam patiuntur homines propter insomnietatem, vel indigestionem: ex quibus si mens multum perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem huius sacramenti.

Ad sextum dicendum, quod maxima devotio requiritur in ipsa sumptione huius sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus: quæ quidem devotio magis impeditur per præcedentia quam per sequentia. Et ideo magis est institutum quod homines ieiunent ante sumptionem huius sacramenti, quam post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem huius sacramenti, & reliquos cibos. Unde & in Missa oratio gratiarum actionis post Communionem dicitur, & communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundum tamen antiquos canones statutum fuit a Papa Clemente I. (epist. II. a princ.) ut habetur de consecrat. dist. II. (cap. XXIII.) *Si mane dominica portio editur, usque ad sextam ieiunent ministri qui eam sumpserunt; & si tertia, vel quarta hora acceperint, ieiunent usque ad vesperum.* Antiquitus enim rarius Missarum solemnia celebrabantur, & cum maiori præparatione. Nunc autem, quia oportet frequentius sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari: & ideo per contrariam consuetudinem est abrogatum.

ARTICULUS IX. 486

Utrum non habentes usum rationis debeant suscipere hoc sacramentum.

IV. dist. III. *art.* 5. *quæst.* 3. *&* 4. *& dist.* XXIII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 4. *cor. & Ioan.* VI. *lect.* 7.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum suscipe-

re. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione, & praecedente sui examinatione accedat, secundum illud I. Corinth. XI. 28. *Probet seipsum homo, & sic de pane illo edat, & de calice bibat*. Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

2. Praeterea. Inter alios qui carent usu rationis, sunt etiam arreptitii, qui *energumeni* dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione huius sacramenti arcentur, secundum Dionysium in Lib. eccles. Hierarch. (cap. III. ante med.) Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

3. Praeterea. Inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse innocentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multo minus aliis carentibus usu rationis.

Sed contra est quod legitur in Concilio Arausicano (I. can. XIII.) & habetur in Decr. XXVI. quaest. VI. (cap. *Qui recedunt:*) *Amentibus, quaecumque pietatis sunt, conferenda sunt:* & ita est eis conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

Respondeo dicendum, quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter. Uno modo quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns, qui male videt: & quia tales possunt aliquam devotionem huius sacramenti concipere, non est eis hoc sacramentum denegandum.

Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur numquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt; & sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo praecessit huius sacramenti devotio: aut non semper caruerunt usu rationis; & tunc, si prius, quando erant compotes suae mentis, apparuit in eis devotio huius sacramenti, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi: nisi forte timeatur periculum vomitus, vel expuitionis. Unde in Concilio Carthaginensi (IV. can. LXXVI.) legitur, & habetur in Decret. XXVI. quaest. VI. (cap. VIII.) *Is qui in infirmitate poenitentiam petit, si casu dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim conversus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, & accipiat poenitentiam; & si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, & infundatur ori ejus Eucharistia*.

Ad primum ergo dicendum, quod carentes usu rationis possunt devotionem ad sacramentum habere, quantum ad aliquos quidem praesentem, quantum ad alios autem praeteritam.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de energumenis nondum baptizatis, in quibus scilicet nondum est vis daemonis extincta, quae viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio, & de aliis amentibus. Unde Cassianus dicit (collat. VII. cap. XXX.) *Eis qui ab immundis vexantur spiritibus, Communionem sacrosanctam a senioribus nostris numquam meminimus interdictam*.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de pueris recenter natis, & de amentibus, qui numquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda. Quamvis quidam Graeci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius II. cap. caelest. Hierar. (cir. med.) dicit, baptizatis esse sacram Communionem dandam, non intelligentes, quod Dionysius ibi loquitur de baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitae patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit Ioan. VI. 54. *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam, in vobis:* quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio (vide sup. quaest. LXXIII. art. 3. ad 1.) *tunc unusquisque fidelium corporis, & sanguinis Domini particeps fit*, scilicet spiritualiter, *quando in baptismate membrum corporis Christi efficitur*. Sed quando iam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere huius sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri.

ARTICULUS X. 487

Utrum liceat quotidie hoc sacramentum suscipere.

IV. dist. XII. quaest. III. art. 1. & I. Corinth. XI. lect. 7.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod non liceat quotidie hoc sacramentum suscipere. Sicut enim baptismus repraesentat dominicam passionem, ita & hoc sacramentum. Sed non licet pluries ba-

baptizari, sed semel tantum: quia *Christus semel* tantum *pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur I. Petr. III. 18. Ergo videtur quod non liceat hoc sacramentum quotidie suscipere.

2. Præterea. Veritas debet respondere figuræ. Sed agnus paschalis, qui fuit figura præcipua huius sacramenti, ut supra dictum est (quæst. LXXIII. art. 6.) non manducabatur nisi semel in anno: semel etiam in anno Ecclesia celebrat Christi passionem, cuius hoc sacramentum est memoriale. Ergo videtur quod non liceat quotidie sumere hoc sacramentum, sed solum semel in anno.

3. Præterea. Huic sacramento, in quo totus Christus continetur, maxima reverentia debetur. Ad reverentiam autem pertinet quod aliquis ab hoc sacramento abstineat: unde & laudatur Centurio, qui dixit Matth. VIII. 8. *Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum*: & Petrus, qui dixit Lucæ V. 8. *Exi a me Domine, quia homo peccator ego sum*. Ergo non est laudabile quod homo quotidie hoc sacramentum suscipiat.

4. Præterea. Si esset laudabile frequenter hoc sacramentum accipere, quanto frequentius sumeretur, tanto esset laudabilius. Sed maior esset frequentia, si homo pluries in die sumeret hoc sacramentum. Ergo esset laudabile quod homo pluries in die communicaret; quod tamen non habet Ecclesiæ consuetudo. Non ergo videtur esse laudabile quod aliquis quotidie hoc sacramentum accipiat.

5. Præterea. Ecclesia intendit suis statutis fidelium utilitati providere. Sed ex statuto Ecclesiæ fideles tenentur solum semel communicare in anno: unde dicitur extra, de pœnitentia, & remiss. (cap. XII.) *Omnis utriusque sexus fidelis suscipiat reverenter, ad minus in Pascha, Eucharistiæ sacramentum; nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum*. Non ergo est laudabile quod quotidie hoc sacramentum sumatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. XXVIII. cir. med.) *Iste panis quotidianus est: accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit*.

Respondeo dicendum, quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius sacramenti, cuius virtus est hominibus salutaris: & ideo utile est quotidie ipsum sumere, ut homo quotidie eius fructum percipiat. Unde Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacramentis (cap. VI. a med.) *Si quotiescumque effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, (a) debeo semper accipere; qui semper pecco, debeo semper habere medicinam*.

Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur ut cum magna devotione, & reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo si aliquis se quotidie ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. Unde Augustinus cum dixisset, *Accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit*, subiungit: *Sic vive, ut quotidie merearis accipere*. Sed quia multoties in pluribus hominum multa impedimenta huius devotionis occurrunt, propter corporis indispositionem, vel animæ, non est utile omnibus hominibus quotidie ad hoc sacramentum accedere, sed quotiescumque se ad illud homo invenerit præparatum. Unde in Lib. de eccles. dogmatibus (cap. LIII.) dicitur: *Quotidie Eucharistiæ communionem accipere nec laudo, nec vitupero*.

Ad primum ergo dicendum, quod per sacramentum baptismi configuratur homo morti Christi, in se suscipiens eius characterem. Et ideo sicut Christus semel mortuus est, ita solum semel debet homo baptizari. Sed per hoc sacramentum non recipit homo Christi characterem, sed ipsum Christum, cuius virtus manet in æternum. Unde Hebr. X. 14. dicitur: *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*. Et ideo quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie potest laudabiliter hoc sacramentum suscipere. Et quia præcipue baptismus est spiritualis regeneratio, ideo sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per baptismum, ut Augustinus dicit super illud Ioan. III. *Quomodo potest homo nasci, cum sit senex?* (tract. XI. in Ioan. aliquant. ante med.) Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis: unde sicut cibus corporalis quotidie sumitur; ita & hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est. Unde Dominus Lucæ XI. 3. docet petere: *Panem nostrum quotidianum*

(a) *Ita communiter. Nicolaius ex Ambrosio sic*, debeo semper accipere, ut semper mihi peccata dimittantur; qui semper pecco &c.

num da nobis hodie: In cuius expositione Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (loc. sup. cit.) „ Si quotidie accipis (scilicet hoc sacramentum,) quotidie tibi est hodie, tibi quotidie Christus resurgit: (a) hodie enim est, quando Christus resurgit. “

Ad secundum dicendum, quod agnus paschalis praecipue fuit figura huius sacramenti quantum ad passionem Christi, quae repraesentatur per hoc sacramentum: & ideo semel tantum in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam Ecclesia celebrat semel in anno memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi per modum cibi, qui quotidie sumitur: & ideo quantum ad hoc significatur per manna, quod quotidie dabatur populo in deserto.

Ad tertium dicendum, quod reverentia huius sacramenti habet timorem amori coniunctum: unde timor reverentiae ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. lxvii. art. 4. ad 2. & 2. 2. quaest. xix.) ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam huius sacramenti, & quod quotidie sumatur, & quod aliquando abstineatur. Unde Augustinus dicit (ep ft. liv. al. cxviii. cap. iii.) *Si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam Eucharistiam, alius contra, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum: neque enim litigaverunt inter se Zachaeus, & ille Centurio, cum alter eorum gaudens suscepit Dominum, alter dixit: Non sum dignus ut intres sub tectum meum: ambo Salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo.* Amor tamen, & spes, ad quae semper Scriptura nos provocat, praeferuntur timori. Unde & cum Petrus dixisset, *Exi a me Domine, quia homo peccator sum*, respondit Iesus, *Noli timere*

Ad quartum dicendum, quod quia Dominus dicit (Lucae xi.) *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quod aliquis semel in die communicat, repraesentetur unitas passionis Christi.

Ad quintum dicendum, quod secundum diversum statum Ecclesiae diversa circa hoc statuta emanaverunt. Nam in primitiva Ecclesia, quando magna vigebat devotio fidei christianae, statutum fuit ut quotidie fideles communicarent: unde Anacletus Papa (epist. 1. in med. & hab. cap. x. de consecrat. dist. ii.) dicit: *Peracta consecratione, omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus: sic enim & Apostoli statuerunt, & sancta Romana tenet Ecclesia.* Postmodum vero, diminuto fidei fervore, Fabianus Papa (decreto vii. & hab. cap. xvi. de consecrat. dist. ii.) indulsit *ut si non frequentius, saltem ter in anno omnes communicent, scilicet in Pascha, Pentecoste, & Natali Domini.* Soter etiam Papa (decreto iv.) in coena Domini dicit esse communicandum, ut habetur in Decret. de consecrat. dist. ii. (cap. xvii) Postmodum propter iniquitatis abundantiam, refrigescente caritate multorum, statuit Innocentius III. (in Concil. Lateran. IV. cap. xxi.) ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in Lib. de ecclesiasticis dogmatibus (cap. liii.) omnibus diebus dominicis esse communicandum.

ARTICULUS XI. 488

Utrum liceat omnino a Communione cessare.

IV. dist. xii. quaest. iii. art. 2.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod liceat cessare omnino a Communione. Laudatur enim Centurio de hoc quod dicit Matth. viii. 8. *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum:* cui comparatur ille qui reputat a Communione sibi esse abstinendum, ut dictum est (art. praec. ad 3.) Cum ergo numquam legatur Christum in eius domum venisse, videtur quod liceat alicui toto tempore vitae suae a Communione abstinere.

2. Praeterea. Cuilibet licet abstinere ab his quae non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est (quaest. lxxiii. art. 3.) Ergo licet a sumptione huius sacramenti omnino cessare.

3. Praeterea. Peccatores non tenentur communicare: unde Fabianus Papa (loc. cit. art. praec. ad 5.) cum dixisset, Ter

(a) *Ita veteres editi cum mss. In edit. Patav. deest* enim. *Nicolaius;* Hodie est enim tibi quicumque dies, quo tibi Christus resurgit.

Ter in anno omnes communicent, adiungit: *Nisi forte quis maioribus criminibus impediatur*. Si ergo illi qui non sunt in peccato, tenentur communicare, videtur quod melioris conditionis sint peccatores quam iusti: quod est inconveniens. Ergo videtur quod etiam iustis liceat a Communione cessare.

Sed contra est quod Dominus dicit Ioan. VI. 54. *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. I. hu. quæst.) duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, scilicet spiritualis, & sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare: quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est (quæst. lxxIII. art. 3. ad 1.) Spiritualis autem manducatio includit votum, seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est (ibid.) Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus.

Frustra autem esset votum, nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiæ, sed ex mandato Domini dicentis Luc. XXII. 19. *Hoc facite in meam commemorationem*. Ex statuto autem Ecclesiæ sunt determinata tempora exequendi Christi præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in Pastorali (parte 1. cap. VI.) *illa est vera humilitas, cum ad respuendum quod utiliter præcipitur, pertinax non est*. Et ideo non potest esse laudabilis humilitas, si contra præceptum Christi, & Ecclesiæ aliquis omnino a Communione abstineat. Neque enim Centurioni præceptum fuit ut Christum in sua domo reciperet.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis, sicut baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi; quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.

Ad tertium dicendum, quod peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quod repelluntur a perceptione huius sacramenti: unde per hoc non sunt melioris conditionis: & licet in peccatis permanentes non excusentur propter hoc a transgressione præcepti; pœnitentes tamen, qui, ut Innocentius dicit (loc. cit. art. præc. ad 5.) secundum consilium sacerdotis abstinent, excusantur.

ARTICULUS XII. 489

Utrum liceat sumere corpus Christi sine sanguine.

Inf. quæst. lxxxII. *art.* 4. *&* *IV. dist.* xII. *quæst.* III. *art.* 1. *quæst.* 2.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod non liceat sumere corpus Christi sine sanguine. Dicit enim Gelasius Papa, & habetur de consecrat. dist. II. (cap. XII.) *Comperimus quod quidam, sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacrati cruoris abstinent; qui proculdubio, quoniam nescio qua superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur*. Non ergo licet sumere corpus Christi sine eius sanguine.

2. Præterea. Ad perfectionem huius sacramenti concurrit & manducatio corporis, & potatio sanguinis, ut supra habitum est (quæst. lxxIV. art. 1. & quæst. lxxVI. art. 2. ad 1.) Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum; quod ad sacrilegium pertinere videtur: unde ibidem Gelasius subdit; *quia divisio unius eiusdemque mysterii sine grandi sacrilegio provenire non potest*.

3. Præterea. Hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicæ passionis, ut supra dictum est (loc. cit.) & sumitur pro animæ salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quam in corpore: sanguis etiam pro salute animæ offertur, ut supra habitum est (ibid.) Potius ergo esset abstinendum a sumptione corporis quam a sumptione sanguinis. Ergo accedentes ad hoc sacramentum non debent sumere corpus Christi sine eius sanguine.

Sed contra est multarum Ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

Respondeo dicendum, quod circa usum huius sacramenti duo possunt considerari, unum ex parte ipsius sacramenti, aliud ex parte sumentium. Ex parte quidem ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet & corpus, & sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti. Et ideo quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare, & perficere, nullo modo de-

bet corpus Christi sumere sine sanguine.

Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia, & cautela, ne aliquid accidat quod vergat ad iniuriam tanti mysterii. Quod præcipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes, & iuvenes, & parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis, ut cautelam debitam circa usum huius sacramenti adhibeant; ideo provide in quibusdam Ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a Sacerdote sumatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Gelasius loquitur quantum ad sacerdotes, qui sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in Concilio Toletano (XII. can. v.) *quale erit sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?*

Ad secundum dicendum, quod perfectio huius sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiæ. Et ideo nihil derogat perfectioni huius sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.

Ad tertium dicendum, quod repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum: quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert, & sumit; & sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est (quæst. lxxvi. art. 2.)

QUAESTIO LXXXI.

De modo quo Christus usus est hoc sacramento,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de usu huius sacramenti, quo Christus usus est in prima sui institutione: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Christus sumpserit suum corpus, & sanguinem.

Secundo, utrum Iudæ dederit.

Tertio, quale corpus sumpserit, aut dederit, utrum scilicet passibile, vel impassibile.

Quarto, quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento, si fuisset in triduo mortis reservatum, aut consecratum.

ARTICULUS I. 490

Utrum Christus sumpserit suum corpus, & sanguinem.

Inf. quæst. lxxxiv. *art. 7. ad 4. & IV. dist.* xi. *quæst.* iii. *art.* i.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sumpserit corpus suum, & sanguinem. Non enim de factis Christi, & dictis asseri debet quod auctoritate sacræ Scripturæ non traditur. Sed in Evangeliis non habetur quod Christus corpus suum manducaverit, aut sanguinem suum biberit. Non ergo est hoc asserendum.

2. Præterea. Nihil potest esse in seipso, nisi forte ratione partium, prout scilicet una pars eius est in alia, ut habetur IV. Physicor. (tex. 34.) Sed illud quod manducatur, & bibitur, est in manducante, & bibente. Cum igitur totus Christus sit sub utraque specie sacramenti, videtur impossibile fuisse quod ipse sumpserit hoc sacramentum.

3. Præterea. Duplex est sumptio huius sacramenti, scilicet spiritualis, & sacramentalis. Sed spiritualis non competebat Christo, quia nihil a sacramento accepit; & per consequens nec sacramentalis, quæ sine spirituali est imperfecta, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 1.) Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

Sed contra est quod Hieronymus dicit ad Hedibiam (quæst. ii. a med.) *Dominus Iesus Christus ipse conviva, & convivium, ipse comedens, & qui comeditur.*

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Christus in cœna corpus, & sanguinem suum discipulis suis tradidit, non tamen ipse sumpsit.

Sed hoc non videtur convenienter dici: quia Christus ea quæ ab aliis observanda instituit, ipse primitus observavit. Unde & ipse prius baptizari voluit quam aliis baptismum imponeret, secundum illud Act. 1. 1. *Cœpit Iesus facere, & docere*. Unde & primo ipse corpus suum, & sanguinem sumpsit, & postea

ea discipulis sumendum tradidit. Et hoc est quod Ruth III. super illud, *Cumque comedisset, & bibisset &c.* dicit Glossa (ordin.) quod „ Christus comedit, & bibit in cœna, cum corporis, & sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit. Unde quia pueri communicaverunt carni, & sanguini, & ipse participavit eisdem. “

Ad primum ergo dicendum, quod in Evangeliis legitur, quod Christus accepit panem, & calicem: non est autem intelligendum quod acceperit solum in manibus, ut quidam dicunt; sed eo modo accepit quo aliis accipiendum tradidit: unde cum discipulis dixerit, *Accipite, & comedite*, & iterum, *Accipite, & bibite*, intelligendum est quod ipse accipiens comederit, & biberit. Unde & quidam metrice dixerunt:

Rex sedet in cœna turba cinctus duodena:
Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus.

Ad secundum, dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi. art. 5.) Christus secundum quod est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones specierum sacramentalium; ita quod in quocumque loco ubi sunt illæ species, est ipse Christus: & quia species illæ potuerunt esse in manibus, & in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus, & in suo ore. Non autem hoc potuisset esse, secundum quod comparatur ad locum per proprias dimensiones.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxix. art. 1. ad 2.) effectus huius sacramenti est non solum augmentum habitualis gratiæ, sed etiam quædam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione huius sacramenti; habuit tamen quamdam spiritualem delectationem in nova institutione huius sacramenti. Unde ipse dicebat Luc. XXII. 15. *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*: quod Eusebius exponit de novo mysterio novi Testamenti, quod tradebat discipulis. (Hab. in Cat. S. Th.) Et ideo spiritualiter manducavit, & similiter sacramentaliter, inquantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod sacramentum sui corporis intellexit, & disposuit: aliter tamen quam ceteri sacramentaliter, & spiritualiter sumant: (*a*) qui augmentum gratiæ suscipiunt, & sacramentalibus signis indigent ad veritatis perceptionem.

ARTICULUS II. 491

Utrum Christus dederit Iudæ corpus suum.

IV. dist. XI. *quæst.* III. *art.* 2. *quæst.* 1. *&* 2. *& Ioan.* XIII. *lect.* 3. *fin. & lect.* 4. *fin.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Christus Iudæ non dederit corpus suum. Ut enim legitur Matth. XXVI. 29. postquam dedit Dominus corpus suum, & sanguinem discipulis, dixit eis: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.* Ex quo videtur quod illi quibus corpus suum, & sanguinem dederat, cum eo essent iterum bibituri. Sed Iudas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi, & sanguinem.

2. Præterea. Dominus implevit quod præcepit, secundum illud Act. I. 1. *Cœpit Iesus facere, & docere.* Sed ipse præcepit Matth. VII. 6. *Nolite sanctum dare canibus.* Cum ergo ipse cognosceret Iudam esse peccatorem, videtur quod ei corpus suum, & sanguinem non dederit.

3. Præterea. Christus specialiter legitur Iudæ panem intinctum porrexisse Ioan. XIII. Si ergo corpus suum ei dedit, videtur quod sub buccella ei dederit: præcipue cum legatur ibidem, quod *post buccellam introivit in eum Satanas:* ubi Augustinus dicit (tract. lxII. in Ioan. a princ.) „ Hinc nos docemur, „ quam sit cavendum male accipere bonum. Si enim corripitur qui non diiudicat, id est non discernit corpus Domini a ceteris cibis, quomodo non damnabitur qui ad eius mensam fingens se amicum, accedit inimicus? “ Sed cum buccella intincta non accepit corpus Christi: ut enim Augustinus dicit super illud Ioan. XIII. *Cum intinxisset panem, dedit Iudæ Simonis Ischariothis*

(a) *Ita cum mss. Camer. & Alcan. Theologi. Edit. Rom.* qui augmentum gratiæ suscipiunt sub sacramentalibus signis, quibus indigent &c. *Nostram lectionem retinent Nicolaius, & edit. Patav. mutato tantum* qui *in* quia, *Al.* quia qui augmentum gratiæ suscipiunt, etiam sacramentalibus signis indigent &c.

this (loc. cit.) „ non , ut putant quidam negligenter legentes , tunc Iudas „ corpus Christi accepit . “ Ergo videtur quod Iudas corpus Christi non acceperit.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit (hom. lxxxiii. in Matth. in princ.) *Iudas particeps existens mysteriorum conversus non est: unde fit scelus eius utrinque immanius , tum quia tali proposito imbutus adit mysteria , tum quia adiens melior factus non fuit nec metu , nec beneficio , nec honore.*

Respondeo dicendum , quod Hilarius posuit super Matthaeum (can. xxx.) quod Christus Iudae corpus suum , & sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset , considerata malitia Iudae.

Sed quia Christus nobis debuit esse exemplum iustitiae , non conveniebat eius magisterio ut Iudam occultum peccatorem sine accusatore, & evidenti probatione ab aliorum communione separaret; ne per hoc daretur exemplum praelatis Ecclesiae similia faciendi , & ipse Iudas exasperatus inde sumeret occasionem peccandi . Et ideo dicendum est , quod Iudas cum aliis discipulis corpus Domini , & sanguinem suscepit , ut dicit Dionysius in Lib. eccl. Hierarch. (cap. iii. inter princ. & med.) & Augustinus super Ioan. (tract. lxii.)

Ad primum ergo dicendum , quod illa est ratio Hilarii (loc. cit.) ad ostendendum quod Iudas corpus Christi non sumpsit; non tamen cogit: quia Christus loquitur discipulis , a quorum collegio Iudas se separavit . Non autem Christus eum exclusit: & ideo Christus, quantum est in se, etiam cum Iuda vinum in regno Dei bibit ; sed hoc convivium ipse Iudas repudiavit.

Ad secundum dicendum , quod Christo nota erat Iudae iniquitas , sicut Deo; non autem erat sibi nota p.r modum quo hominibus innotescit . Et ideo Christus Iudam non repulit a Communione , ut daret exemplum, tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus expellendos.

Ad tertium dicendum, quod sine dubio Iudas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem . *Significatur autem fortassis* , ut Augustinus ibidem dicit , *per panis intinctionem fictio Iudae: ut enim inficiantur nonnulla , intinguntur . Si autem bonum aliquid hic significat tinctio* (scilicet dulcedinem bonitatis divinae, quia panis ex intinctione sapidior redditur ;) *eidem bono ingratum non immerito est secuta damnatio* . Et propter hanc ingratitudinem id quod est bonum , factum est ei malum , sicut accidit circa sumentes corpus Christi indigne: & , sicut Augustinus ibidem dicit , *intelligendum est quod Dominus iam antea distribuerat omnibus discipulis suis sacramentum corporis , & sanguinis sui , ubi & ipse Iudas erat , sicut Lucas narrat ; ac deinde ad hoc ventum est , ubi secundum narrationem Ioannis Dominus per buccellam tinctam , atque porrectam suum exprimit proditorem.*

ARTICULUS III. 491.

Utrum Christus sumpserit , & discipulis dederit corpus suum impassibile.

IV. dist. xi. quaest. iii. art. 3. & dist. xii. quaest. i. art. 3. quaest. i. cor.

AD tertium sic proceditur . Videtur quod Christus sumpserit , & discipulis dederit corpus suum impassibile : Quia super illud Matth. xvii. *Transfiguratus est ante eos* , dicit quaedam Glossa (ordin.) „ Illud corpus quod habuit „ per naturam , dedit discipulis in coe„ na , non mortale , & passibile . “ Et Levit. ii. super illud , *Si oblatio tua fuerit de sartagine* , dicit Glossa (ordin. Esych.) „ Crux super omnia fortis carnem „ Christi , quae ante passionem non vi„ debatur esui apta, post aptam fecit.“ Sed Christus dedit corpus suum ut aptum ad manducandum . Ergo dedit tale , quale habuit post passionem , scilicet impassibile , & immortale.

2. Praeterea . Omne corpus passibile per contactum , & manducationem patitur . Si ergo corpus Christi erat passibile , per contactum , & comestionem discipulorum passum fuisset.

3. Praeterea . Verba sacramentalia non sunt modo maioris virtutis quando proferuntur a sacerdote in persona Christi, quam tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo. Sed nunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile , & immortale . Ergo multo magis tunc.

Sed contra est quod , sicut Innocentius III. dicit (Lib. IV. de myster. Missae cap. xii. sub fi.) *tale corpus tunc dedit discipulis , quale habuit* . Habuit autem tunc corpus passibile , & mortale . Ergo corpus passibile , & mortale discipulis dedit.

Res-

Respondeo dicendum, quod Hugo de sancto Victore posuit (vide Supplem. quaest. xlv. art. 2.) quod Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpserit; scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero Virginis; agilitatem, quando ambulavit siccis pedibus super mare; claritatem in transfiguratione; impassibilitatem in coena, quando corpus suum discipulis tradidit manducandum. Et secundum hoc dedit discipulis suis corpus suum impassibile, & immortale.

Sed quicquid sit de aliis, de quibus supra dictum est (quaest. XXVIII. art. 2. ad 3. & quaest. xlv. art. 2. & quaest. LIV. art. 1. ad 1.) quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quod idem corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, & in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile, secundum quod in propria specie videbatur; quinimmo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus Christi, quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat.

Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti, quod in se erat passibile, sicut invisibiliter, quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur, ad circumstans medium visionis; ita passio requirit contactum corporis quod patitur, ad ea quae agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est (quaest. lxxvi. art. 4. 5. & 6.) non comparatur ad ea quae circumstant, mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis, & vini: & ideo species illae sunt quae patiuntur, & videntur, non autem ipsum corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur in coena non dedisse corpus suum mortale, & passibile, quia non dedit mortali, & passibili modo. Crux autem fecit carnem Christi aptam manducationi, inquantum hoc sacramentum repraesentat passionem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus Christi, sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est (quaest. lxxvi. art. 4.) accidentia corporis Christi sunt in sacramento ex reali concomitantia, non autem ex vi sacramenti, ex qua est ibi substantia corporis Christi. Et ideo virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit, ut sit sub sacramento corpus Christi, scilicet quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

ARTICULUS IV. 493

Utrum si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum, vel consecratum, ibi moreretur.

IV. dist. x. art. 2. quaest. 1. co. & dist. xi. quaest III. art. 4. & IV. cont. cap. LXIV. & quol. v. art. 11. ad 1. & 10. VI. lect. 6. fin. & I. Cor. XI. lect. 6. fin.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pixide, vel ab aliquo Apostolorum consecratum, non ibi moreretur. Mors enim Christi accidit per eius passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

2. Praeterea. In morte Christi separatus fuit sanguis eius a corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi, & sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

3. Praeterea Mors accidit per separationem animae a corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus quam anima Christi. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

Sed contra est quod idem Christus, qui erat in cruce, fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo & in sacramento conservato moreretur.

Respondeo dicendum, quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento, & in propria specie; sed non eodem modo: nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones; non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est (art. praec.) Et ideo quicquid pertinet ad Christum, secundum quod in se est, potest attribui ei & in propria specie, & in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum, vel inanimatum esse, & cetera huiusmodi; quaecumque vero conveniunt ei per comparationem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri,

deri, conſpui, crucifigi, flagellari, & cetera huiuſmodi. Unde & quidam metrice dixerunt:

Pixide ſervato poteris ſociare dolorem
Innatum; ſed non illatus convenit illi.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) paſſio convenit corpori paſſo per comparationem ad agens extrinſecum. Et ideo Chriſtus, ſecundum quod eſt ſub hoc ſacramento, pati non poteſt, poteſt tamen mori.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxvi. art. 2.) ſub ſpecie panis eſt corpus Chriſti ex vi conſecrationis, ſanguis autem ſub ſpecie vini. Sed nunc quidem, quando realiter ſanguis Chriſti non eſt ſeparatus ab eius corpore, ex reali concomitantia & ſanguis Chriſti eſt ſub ſpecie panis ſimul cum corpore, & corpus ſub ſpecie vini ſimul cum ſanguine. Sed ſi tempore paſſionis Chriſti, quando realiter ſanguis fuit ſeparatus a corpore Chriſti, fuiſſet hoc ſacramentum conſecratum, ſub ſpecie panis fuiſſet ſolum corpus, & ſub ſpecie vini fuiſſet ſolum ſanguis.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxvi. art. 1. ad 1.) anima Chriſti eſt in hoc ſacramento ex reali concomitantia, quia non eſt ſine corpore; non autem ex vi conſecrationis. Et ideo ſi tunc fuiſſet hoc ſacramentum conſecratum, vel peractum, quando anima erat a corpore realiter ſeparata, non fuiſſet anima Chriſti ſub hoc ſacramento, non propter defectum virtutis verborum, ſed propter aliam diſpoſitionem rei.

QUAESTIO LXXXII.

De miniſtro huius ſacramenti,

in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de miniſtro huius ſacramenti: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum conſecrare hoc ſacramentum ſit proprium ſacerdotis.

Secundo, utrum plures ſacerdotes ſimul poſſint eamdem hoſtiam conſecrare.

Tertio, utrum diſpenſatio huius ſacramenti pertineat ad ſolum ſacerdotem.

Quarto, utrum liceat ſacerdoti conſecranti a communione abſtinere.

Quinto, utrum ſacerdos peccator poſſit conficere hoc ſacramentum.

Sexto, utrum Miſſa mali ſacerdotis minus valeat quam boni.

Septimo, utrum hæretici, ſchiſmatici, vel excommunicati poſſint conficere hoc ſacramentum.

Octavo, utrum degradati.

Nono, utrum peccent a talibus Communionem recipientes.

Decimo, utrum liceat ſacerdoti omnino a celebratione abſtinere.

ARTICULUS I. 494

Utrum conſecratio huius ſacramenti ſit propria ſacerdotis.

IV. diſt. XIII. *art.* 1. *quæſt.* 1. *& diſt.* XVII. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* 1. *cor. & diſt.* XIV. *quæſt.* II. *art.* 1. *quæſt.* 2. *cor. & art.* 2. *ad* 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod conſecratio huius ſacramenti non ſit propria ſacerdotis. Dictum eſt enim ſupra (quæſt. lxxviii. art. 4.) quod hoc ſacramentum conſecratur virtute verborum, quæ ſunt forma huius ſacramenti. Sed illa verba non mutantur, ſive dicantur a ſacerdote, ſive a quocumque alio. Ergo videtur quod non ſolus ſacerdos, ſed etiam quilibet alius poſſit hoc ſacramentum conſecrare.

2. Præterea. Sacerdos hoc ſacramentum conficit in perſona Chriſti. Sed laicus ſanctus eſt unitus Chriſto per caritatem. Ergo videtur quod etiam laicus poſſit hoc ſacramentum conficere: unde & Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (alius Auctor hom. xliii. in op. imperf. a princ.) quod *omnis ſanctus eſt ſacerdos*.

3. Præterea. Sicut baptiſmus ordinatur ad hominum ſalutem, ita & hoc ſacramentum, ſicut ex ſupradictis patet (quæſt. lxxix.) Sed etiam laicus poteſt baptizare, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxvii. art. 3.) Non ergo eſt proprium ſacerdotis conficere hoc ſacramentum.

4. Præterea. Hoc ſacramentum perficitur in conſecratione materiæ. Sed alias materias conſecrare, ſcilicet chriſma, & oleum ſanctum, & oleum benedictum, pertinet ad ſolum Epiſcopum; quarum tamen conſecratio non eſt tantæ dignitatis, ſicut conſecratio Euchariſtiæ, in qua eſt totus Chriſtus. Ergo non eſt proprium ſacerdotis, ſed ſolius Epiſcopi hoc ſacramentum conficere.

Sed contra eſt quod Iſidorus dicit in quadam epiſtola (ad Laudefred. quæ hab. poſt

post Concil. Tolet VIII.) & habetur in Decret. dist. xxv. (cap. *Perlectis*.) *Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis, & sanguinis Domini in altari Dei conficere*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxxviii. art. 1. & 4.) hoc sacramentum est tantae dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum; ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi. Per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino Lucae xxii. 19. *Hoc facite in meam commemorationem*.

Et ideo dicendum est, quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus sacramentalis in pluribus consistit, & non in uno tantum, sicut virtus baptismi consistit in ipsis verbis, & in aqua. Unde & virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione, & ordinatione, cum ei dicitur ab Episcopo: *Accipe potestatem offerendi in Ecclesia sacrificium tam pro vivis, quam pro mortuis*. Nam & virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quae agit principale agens.

Ad secundum dicendum, quod laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem, & caritatem, non autem per sacramentalem potestatem: & ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur in Psal. l. 19. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*: & Rom. xii. 1. *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*. Unde & I. Petri ii. 5. dicitur: *Sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias*.

Ad tertium dicendum, quod perceptio huius sacramenti non est tantae necessitatis, sicut perceptio baptismi, ut ex supradictis patet (quaest. lxxiii. art. 3. & quaest. lxxx. art. 11. ad 2.) Et ideo licet in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

Ad quartum dicendum, quod Episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi super corpus eius mysticum, idest super Ecclesiam: quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex Episcopi commissione. Et ideo ea quae non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur Episcopo, sicut consecratio huius sacramenti. Ad Episcopum vero pertinet tradere non solum populo, sed etiam sacerdotibus ea ex quibus possint propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis, & olei sancti, & olei infirmorum, & aliorum quae consecrantur, puta altaris, Ecclesiae, vestium, & vasorum, praestat quamdam idoneitatem ad sacramenta perficienda, quae pertinent ad officium sacerdotum; ideo tales consecrationes Episcopo reservantur, tamquam principi totius ecclesiastici ordinis.

ARTICULUS II. 495

Utrum plures sacerdotes possint unam & eamdem hostiam consecrare.

IV. dist. xiii. quaest. 1. art. 2. quaest. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod plures sacerdotes non possint unam & eamdem hostiam consecrare. Dictum est enim supra (quaest. lxvii. art. 6.) quod plures non possunt simul unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quam hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

2. Praeterea. Quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem nihil debet esse superfluum. Cum ergo unus sufficiat ad consecrandum, videtur quod plures non possint unam hostiam consecrare.

3. Praeterea. Sicut dicit Augustinus super Ioan. (tract. xxvi. inter med. & fin.) hoc sacramentum est *sacramentum unitatis*. Sed contrarium unitati esse videtur multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eamdem hostiam consecrent.

Sed contra est quod secundum consuetudinem quarumdam Ecclesiarum sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant Episcopo ordinanti.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. praec.) sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a Domino acceperunt potestatem consecrandi in coena. Et ideo secundum consuetudinem quarumdam Ecclesiarum, sicut Apostoli Christo coenanti concoenaverunt,

verunt, ita novi ordinati Episcopo ordinanti concelebrant.

Nec propter hoc iteratur consecratio super eamdem hostiam: quia, sicut Innocentius III. dicit (Lib. IV. de myst. Missæ cap. xxv. in med.) *omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non legitur simul baptizasse cum Apostolis, quando iniunxit eis officium baptizandi: & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo; ideo non refert utrum per unum, aut per multos hoc sacramentum consecretur, nisi quod oportet ritum Ecclesiæ servari.

Ad tertium dicendum, quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticæ, quæ attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.

ARTICULUS III. 496

Utrum dispensatio huius sacramenti pertineat solum ad sacerdotem.

IV. dist. xi. quæst. ii. art. 1. quæst. 1. ad 3. & dist. xiii. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio huius sacramenti. Sanguis enim Christi non minus pertinet ad hoc sacramentum quam corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diaconos: unde & beatus Laurentius dixit beato Sixto: *Experire, utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem*. Ergo & pari ratione dispensatio corporis Christi non pertinet ad solos sacerdotes.

2. Præterea. Sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quod non pertineat ad sacerdotem corpus Domini dispensare.

3. Præterea. Dionysius dicit in Lib. eccles. Hier. (cap. iii. a princ. & cap. iv.) quod hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, sicut & chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad Episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad Episcopum, non ad sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur de consecr. dist. xii. (cap. xxvii.) *Pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri laico, aut feminæ corpus Domini tradunt ad deferendum infirmis. Igitur interdicit Synodus ne talis præsumptio ulterius fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet*.

Respondeo dicendum, quod ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria.

Primo quidem quia, sicut dictum est (art. 1. hu. quæst.) ipse consecrat in persona Christi. Ipse autem Christus sicut consecravit corpus suum in cœna, ita & aliis sumendum dedit. Unde sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo quia sacerdos constituitur medius inter Deum & populum: unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere. Tertio quia in reverentiam huius sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata: unde & corporale, & calix consecrantur, & similiter manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum: unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitate, puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu.

Ad primum ergo dicendum, quod diaconus quasi propinquus ordini sacerdotali aliquid participat de eius officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, iubente Episcopo, vel presbytero. Primo quidem quia sanguis Christi continetur in vase: unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi. Secundo quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam: unde & sanguini admiscetur aqua, quæ significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem, & populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis.

Ad secundum dicendum, quod eiusdem est hoc sacramentum dispensare, & consecrare, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, inquantum dispensat sanguinem; ita sacerdos participat perfectivam dispensationem Episcopi, in-

quan-

quantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per comparationem ad Christum. Aliæ autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparationem ad alios, Episcopo reservantur.

ARTICULUS IV. 497

Utrum sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum.

Sup. quæst. lxxx. *art.* 12. *& IV. dist.* XII. *quæst.* III. *art.* 1. *quæst.* 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur ea, sicut Episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiæ. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem, sed potest licite a sumptione eius abstinere.

2. Præterea. In aliis sacramentis minister non præbet sacramentum sibiipsi: nullus enim baptizare potest seipsum, ut supra dictum est (quæst. lxvi. art. 5. ad 4.) Sed sicut baptismus ordinate dispensatur, ita & hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere a seipso.

3. Præterea. Contingit quandoque quod miraculose corpus Christi in altari apparet sub specie carnis, & sanguis sub specie sanguinis; quæ non sunt apta cibo, & potui: unde, sicut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 5.) propter hoc sub alia specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

Sed contra est quod in Concilio Toletano (XII. can. v.) legitur, & habetur de consecr. dist. II. (cap. *Relatum:*) *Modis omnibus tenendum est, ut quotiescumque sacrificans corpus, & sanguinem Domini nostri Iesu Christi in altari immolat, toties perceptionis corporis, & sanguinis Christi participem se præbeat.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxix. art. 5. & 7.) Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium.

Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps: quia exterius sacrificium, quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit X. de civit. Dei (cap. v.) Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum, quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit in Lib. eccles. Hier. (cap. III. vers. fin.) Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde & in prædicto cap. legitur: *Quale est sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?* Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud Apostoli I. Cor. x. 18. *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio chrismatis, vel cuiuscumque alterius materiæ, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiæ: & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum baptismi perficitur in ipso usu materiæ: & ideo nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens, & patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem, & vinum, in qua consecratione perficitur sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit enim Origenes super Levit. (implic. hom. VII. in Levit. a med. & hab. cap. lxxvi. de consecrat. dist. II.) *De hac quidem hostia, quæ in Christi commemoratione mirabiliter fit, edere licet; de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit, secundum se nulli edere licet.* Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur: quia ea quæ miraculose fiunt, legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus, & sanguinem Domini consecraret, & sumeret.

AR-

ARTICULUS V. 498

Utrum malus sacerdos Eucharistiam consecrare possit.

IV. dist. XVIII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 1. *ad* 2.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod malus sacerdos Eucharistiam consecrare non possit. Dicit enim Hieronymus super Sophon. (sup. illud cap. III. *Sacerdotes polluerunt* :) *Sacerdotes, qui Eucharistiæ serviunt, & sanguinem Domini populis dividunt, impie agunt in lege Christi, putantes Eucharistiam precantis facere verba, non vitam, & necessariam esse tantum solemnem orationem,* (*a*) *& non sacerdotis merita : de quibus dicitur : Sacerdos in quacumque fuerit macula, non accedat offerre oblationes Domino.* Sed sacerdos peccator, cum sit maculosus, nec vitam habet, nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare Eucharistiam.

2. Præterea. Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. XIV. a med.) quod *panis, & vinum per adventum sancti Spiritus supernaturaliter transit in corpus, & sanguinem Domini.* Sed Gelasius Papa dicit, sicut habetur in decreto 1. quæst. 1. (cap. *Sacrosancta* :) *Quomodo ad divini mysterii consecrationem cælestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus comprobetur?* Ergo per malum sacerdotem non potest Eucharistia consecrari.

3. Præterea. Hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem huius sacramenti; cum scriptum sit Malach. II. 2. *Maledicam benedictionibus vestris* : & Dionysius dicit in epistola ad Demophilum monachum (VIII. cir. med.) *Perfecte cecidit a sacerdotali ordine, qui non est illuminatus : & audax quidem nimium mihi videtur talis, sacerdotalibus manum apponens, & audet immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina symbola christiformiter enuntiare.*

Sed contra est quod (*b*) Augustinus (Paschasius) dicit in Lib. de corpore Domini (cap. XII. vide cap. lxxvII. 1. quæst. 1.) *Intra Ecclesiam catholicam, in mysterio corporis, & sanguinis Domini, nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote : quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur Creatoris, & virtute Spiritus sancti.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 3. hu. quæst.) sacerdos consecrat hoc sacramentum non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cuius persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi quod est malus : habet enim Dominus bonos, & malos ministros, seu servos. Unde Matth. XXIV. 45. Dominus dicit : *Quis putas est fidelis servus, & prudens? &c.* & postea subdit : *Si autem dixerit malus iste servus in corde suo &c.* Et Apostolus dicit I. Corinth. IV. 1. *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi :* & tamen postea subdit : *Nihil mihi conscius sum ; sed non in hoc iustificatus sum.* Erat ergo certus se esse ministrum Christi; tamen non erat certus se esse iustum. Potest ergo aliquis esse minister Christi, etiamsi iustus non sit.

Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quæ per ipsius providentiam in eius gloriam ordinantur.

Unde manifestum est quod sacerdotes, etiamsi non sint iusti, sed peccatores, possunt Eucharistiam consecrare.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum, qui credebant se digne posse Eucharistiam consecrare, ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiamsi sint peccatores; quod improbat Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur ; non tamen removetur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba Gelasius Papa præmittit : *Sacrosancta religio, quæ catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vendicat, ut ad eam quilibet, nisi pura conscientia, non audeat pervenire.* Ex quo manifeste apparet eius intentionem esse quod peccator sacerdos non debet ad hoc sacramentum accedere. Unde per hoc quod subdit, *quomodo cælestis Spiritus advocatus adveniet?* intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed ex

(a) *Ita cum mss. Alcan. aliisque Nicolaius, & edit. plurimæ. Al deest* non. (b) *Ita cum mss. edit. passim. Edit. Patav. deleto* Augustinus, *substituit* Paschasius, *quod D. Thomas non scripserat.*

ex virtute Christi, cuius verba profert sacerdos.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem actio, inquantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala; bona autem, inquantum fit ex bona intentione Domini: ita benedictio sacerdotis peccatoris, inquantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, & quasi infamia, sive blasphemia, & non oratio reputatur; inquantum autem profertur ex persona Christi, est sancta, & efficax ad sanctificandum. Unde signanter dicitur: *Maledicam benedictionibus vestris*.

ARTICULUS VI. 499

Utrum Missa mali sacerdotis minus valeat quam Missa sacerdotis boni.

IV. dist. XIII. *quaest.* I. *art.* I. *quaest.* 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod Missa sacerdotis mali non minus valeat quam Missa sacerdotis boni. Dicit enim Gregorius in Registro (hab. cap. *Multi saecularium*, I. quaest. I.) *Heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina, & occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credunt: cum unus idemque Spiritus sanctus ea mysteria occulte, atque invisibiliter operando sanctificet?* Sed haec occulta mysteria celebrantur in Missa. Ergo Missa mali sacerdotis non minus valet quam Missa boni.

2. Praeterea. Sicut baptismus traditur a ministro in virtute Christi, qui baptizat; ita & hoc sacramentum in persona Christi consecratur. Sed non melior baptismus datur a meliori ministro, ut supra dictum est (quaest. LXIV. art. 5. & quaest. LXVII. art. 5.) Ergo etiam neque melior Missa est quae celebratur a meliori sacerdote.

3. Praeterea. Sicut merita sacerdotum differunt per bonum, & melius, ita etiam differunt per bonum, & malum. Si ergo Missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quod Missa mali sacerdotis sit mala: quod est inconveniens: quia *malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria*, sicut Augustinus dicit in Lib. IV. de Baptismo (scilicet cont. Donarist. cap. XII. ad fi. & Lib. II. cont. epist. Parmen. cap. XI. & Lib. II. cont. lit. Petil. cap. XLVII.) Ergo neque Missa meliotis sacerdotis est melior.

Sed contra est quod habetur in Decret. I. quaest. I. (cap. XCI.) *Quanto sacerdotes fuerint digniores, tanto facilius in necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur*.

Respondeo dicendum, quod in Missa duo est considerare; scilicet ipsum sacramentum, quod est principale; & orationes quae in Missa fiunt pro vivis, & mortuis.

Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet Missa sacetdotis mali quam boni: quia utrobique idem conficitur sacramentum.

Oratio etiam quae fit in Missa, potest considerari dupliciter. Uno modo inquantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis: & sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo, inquantum oratio in Missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister: quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est (art. praec.) de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in Missa, sed etiam omnes eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae: licet orationes eius privatae non sint fructuosae, secundum illud Proverb XXVIII. 9. *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi quantum ad sanctitatem divini sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in Missa. Et ideo quantum ad hoc non est simile; est autem simile quantum ad effectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod per virtutem Spiritus sancti, qui per unitatem caritatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum, quod est in Missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis; malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliquem consensum, ut Augustinus dicit in Lib. II. contra Parmenianum (seu cont. epist. Parm. cap. XII.)

ARTICULUS VII. 500

Utrum hæretici, schismatici, & excommunicati possint consecrare.

IV. dist. XIII. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3. *& in exp. li. in prin. & dist.* XVIII. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst* 3. *ad* 2. *& dist.* XIX. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* 3. *ad* I. *& quol.* XII. *art.* 16.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod hæretici, schismatici, & excommunicati Eucharistiam consecrare non possint. Dicit enim Augustinus (Prosper. in Lib. Sent. Augustini cap. XVI.) quod *extra Ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificii*: & Leo Papa dicit (epist. XL. cap. II.) & habetur in Decretis I. quæst. I. (cap. LXVIII.) *Aliter*, scilicet quam in Ecclesia, quæ corpus Christi est, *nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia*. Sed hæretici, schismatici, & excommunicati sunt ab Ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

2. Præterea. Sicut ibidem legitur (cap. LXXIII. I. quæst. I.) Innocentius I. Papa (epist. XVIII. a med.) dicit: *Arianos, cæterasque eiusmodi pestes, quia laicos eorum sub imagine pœnitentiæ suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotii, aut cuiuspiam ministerii suscipi debere dignitate, quibus solum baptisma ratum esse permittimus*. Sed non potest aliquis consecrare Eucharistiam, nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo hæretici, & ceteri huiusmodi non possunt Eucharistiam consecrare.

3. Præterea. Ille qui est extra Ecclesiam, non videtur aliquid posse agere in persona totius Ecclesiæ. Sed sacerdos consecrans Eucharistiam hoc agit in persona totius Ecclesiæ; quod patet ex hoc quod omnes orationes proponit in persona Ecclesiæ. Ergo videtur quod illi qui sunt extra Ecclesiam, scilicet hæretici, schismatici, & excommunicati, non possint consecrare Eucharistiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. contra Parmenianum (cap. XIII. ante med.), *Sicut baptismus in eis*, scilicet hæreticis, schismaticis, & excommunicatis, *ita ordinatio mansit integra*. Sed ex vi ordinationis sacerdos potest consecrare Eucharistiam. Ergo hæretici, schismatici, & excommunicati, cum in eis maneat ordinatio integra, videtur quod possint consecrare Eucharistiam.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod hæretici, schismatici, & excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum.

Sec in hoc decipiuntur: quia, sicut Augustinus dicit in II. contra Parmenianum (loc. cit.) *aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem non recte habere*: & similiter etiam *est aliud non dare, & aliud non recte dare*. Illi igitur qui intra Ecclesiam constituti receperunt potestatem consecrandi Eucharistiam in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem ab Ecclesia separentur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habeant, patet per hoc quod, sicut Augustinus ibidem dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiæ, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiæ est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quæ ab eis consecrata verum corpus, & sanguinem Christi continet; non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes: & ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ, & similes intelligendæ sunt quantum ad hoc quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti; sicut etiam supra dictum est (quæst. LXXX. art. 3.) quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

Ad secundum dicendum, quod solus baptismus permittitur esse ratus hæreticis, & schismaticis, quia possunt licite baptizare in articulo necessitatis; in nullo autem casu licite possunt Eucharistiam consecrare, vel alia sacramenta conferre.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos in Missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cuius unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem.

Et

Et ideo si sacerdos ab unitate Ecclesiæ præcisus Missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus, & sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiæ unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent.

ARTICULUS VIII. 501

Utrum sacerdos degradatus possit hoc sacramentum conficere.

IV. dist. XIII. *quæst.* II. *art.* I. *quæst.* 4. & *quol.* XII. *art.* 16.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere. Nullus enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, licet habeat potestatem baptizandi, ut dicit canon I. quæst. I. cap. *Quod quidam* (in appendice Gratiani ad can. illum.) Ergo videtur quod presbyter degradatus non possit Eucharistiam consecrare.

2. Præterea. Ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed Episcopus dat presbytero potestatem consecrandi, ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando eum.

3. Præterea. Sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem: quia sic non plus amitteret degradatus quam excommunicatus, qui etiam executione caret. Ergo videtur quod amittat potestatem consecrandi: & ita videtur quod non possit conficere hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus in II. contra Parmenianum (cap. XIII.) probat, quod apostatæ a fide non carent baptismate, per hoc quod per pœnitentiam redeuntibus non restituitur: & ideo amitti non posse iudicatur. Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterum ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi: & ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Respondeo dicendum, quod potestas consecrandi Eucharistiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est (quæst. LXIII. art. 5.) sicut & quarumcumque rerum consecrationes perpetuæ sunt, nec amitti, nec reiterari possunt. Unde manifestum est quod potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus in II. contra Parmenianum (cap. XIII. ante med.) *Utrumque*, scilicet baptismus, & ordo, *sacramentum est, & quadam consecratione utrumque homini datur; illud, cum baptizatur; istud, cum ordinatur: ideoque non licet a Catholicis utrumque iterari*. Et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, sicut ex circumstantia litteræ haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei; cuius effectus per hominem tolli non potest, secundum illud Matth. XIX. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non separet*. Et ideo Episcopus non potest hanc potestatem auferre; sicut nec ille qui baptizat, potest auferre characterem baptismalem.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio est medicinalis. Et ideo excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis, quasi in perpetuum, sed ad correctionem usque ad tempus, degradatis autem aufertur executio, quasi in perpetuum condemnatis.

ARTICULUS IX. 502

Utrum liceat ab excommunicatis, vel hæreticis, seu peccatoribus Communionem recipere, & eorum Missam audire.

Sup. quæst. LXIV. *art.* 9. *ad* 2. & 3. & *IV. dist.* XIII. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit Communionem recipere a sacerdotibus hæreticis, vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, & ab eis Missam audire. Sicut enim Augustinus contra Petilianum (Lib. III. cap. IX. in fi. vide cap. *Neque in homine*, I. quæst. I.) dicit, *neque in homine bono, neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta*. Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores, & hæretici, vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quod non sit vitandum ab eis Communionem

accipere, vel eorum Missam audire.

2. Præterea. Corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est (quæst. lxxx. art. 4.) Sed a prædictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quod illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

3. Præterea. Multa peccata sunt graviora quam fornicatio. Sed non est prohibitum audire Missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire Missas sacerdotum fornicariorum.

Sed contra est quod Canon dicit XXXII. dist. (cap. v.) *Nullus Missam audiat sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere*: & Gregorius dicit in III Dialogum (cap XXXI. parum a princ.) quod *pater perfidus Arianum Episcopum misit ad filium, ut de eius manu sacrilegæ consecrationis Communionem perciperet. Sed vir Deo deditus Ariano Episcopo venienti exprobravit, ut debuit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 7. & 8. præc.) sacerdotes, si sint hæretici, vel schismatici, vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi Eucharistiam, non tamen ea recte utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alicui in peccato, ipse particeps peccati efficitur. Unde & in II. Canonica Ioannis II. dicitur, quod *qui dixerit ei, Ave*, scilicet hæretico, *communicat operibus illius malignis*. Et ideo non licet a prædictis Communionem accipere, aut eorum Missam audire.

Differt tamen inter prædictas sectas. Nam hæretici, & schismatici, & excommunicati sunt per sententiam Ecclesiæ executione consecrandi privati. Et ideo peccat quicumque eorum Missam audit, vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam Ecclesiæ executione huius potestatis privati. Et sic quamvis sint suspensi quantum ad se ex sententia divina, non tamen quantum ad alios ex sententia Ecclesiæ. Et ideo usque ad sententiam Ecclesiæ licet ab eis Communionem accipere, & eorum Missam audire. Unde super illud I. Corinth. v. *Cum huiusmodi nec cibum sumere*, dicit Glossa Augustini (hom. ult. inter l. a med.) „ Hoc „ dicendo noluit hominem ab homine „ iudicari ex arbitrio suspicionis, vel „ etiam extraordinario usurpato iudicio, „ sed potius ex lege Dei, secundum or„ dinem Ecclesiæ, sive ultro confessum, „ sive accusatum, & convictum. “

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod refugimus audire Missas talium sacerdotum, aut ab eis Communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potius ea veneramur: (unde hostia a talibus sacerdotibus consecrata est adoranda; & si reservetur, licite potest sumi a sacerdote legitimo:) sed refugimus culpam indigne ministrantium.

Ad secundum dicendum, quod unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti: Illi autem qui indigne percipiunt, vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est (art. 7. hu. quæst. & quæst. lxxx. art. 4.) Et ideo non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis (a) qui sunt in unitate Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod licet fornicatio non sit gravior ceteris peccatis, tamen ad eam proniores sunt homines propter carnis concupiscentiam. Et ideo specialiter hoc peccatum sacerdotibus prohibitum est ab Ecclesia, & ne aliquis audiat Missam concubinarii sacerdotis. Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quæ fertur in convictum, vel per confessionem in iure factam, vel per evidentiam facti, quando non potest peccatum aliqua tergiversatione celari.

ARTICULUS X. 503

Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiæ abstinere.

IV. dist. XII. quæst. III. art. 2. quæst. 3. & dist. XIII. quæst. I. art. 3. quæst. 1.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiæ abstinere. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet Eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare, & in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quod nec etiam teneatur Eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

2. Præterea. Nullus tenetur facere quod sibi non licet; alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori, vel etiam

(a) *Ita mss. & editi passim. Al. perperam* qui non sunt.

iam excommunicato non licet Eucharistiam consecrare, ut supra dictum est (art. 7. hu. quaest.) Ergo videtur quod tales non teneantur ad celebrandum, & ita nec alii: alioquin ex sua culpa commodum reportarent.

3. Praeterea. Dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem: dicit enim Gelasius Papa, & habetur in Decretis dist. lv. (cap. XII.) *Sicut praecepta canonica non patiuntur venire ad sacerdotium debiles corpore; ita si quis in eo fuerit constitutus, ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suae sinceritatis accepit*. Contingit autem quandoque quod ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus, ex quibus a celebratione impediuntur, sicut est lepra, vel morbus caducus, vel aliquid aliud huiusmodi. Non ergo videtur quod sacerdotes ad celebrandum teneantur.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in quadam oratione: *Grave est quod ad mensam tuam mundo corde, & manibus innocentibus non venimus; sed gravius est, si dum peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus*.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod sacerdos potest omnino a consecratione licite abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissa celebrare populo, & sacramenta praebere.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data, cum fuerit opportunum, secundum illud II. ad Corinth. VI. 1. *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*. Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparationem ad fideles Christi, quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparationem ad Deum, cui consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiamsi non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare; sed saltem videtur quod celebrare teneatur in praecipuis festis, & maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quod II. Machab. IV. 14. contra quosdam sacerdotes dicitur, quod *iam non circa altaris officia dediti erant, contempto templo, & sacrificiis neglectis*.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium: & ideo in aliis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur Deo ex ordine iam suscepto.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos peccator, si per sententiam Ecclesiae sit executione ordinis privatus vel simpliciter, vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum: & ideo obligatio tollitur. Hoc autem cedit sibi in detrimentum spiritualis fructus magis quam in emolumentum. Si vero non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio: nec tamen perplexus est, quia potest de peccato poenitere, & celebrare.

Ad tertium dicendum, quod debilitas, vel aegritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit; executionem tamen ordinis (a) impedit quantum ad consecrationem Eucharistiae: quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis, aut digitis, aut usu linguae; quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis; quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publice celebrare; potest tamen Missam dicere occulte, nisi lepra adeo invaluerit quod per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

QUAESTIO LXXXIII.

De ritu huius sacramenti, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de ritu huius sacramenti: & circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum in celebratione huius mysterii Christus immoletur.

Secundo de tempore celebrationis.

Tertio de loco, & aliis quae pertinent ad apparatum huius celebrationis.

Quarto de his quae in celebratione huius mysterii dicuntur.

Quinto de his quae circa celebrationem huius sacramenti fiunt.

Sexto de defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt.

(a) Ita cum cod. Camer. & Antan. Nicolaius optime, Al. tollit.

ARTICULUS I. 504

Utrum in hoc sacramento Christus immoletur.

Inf. art. 2. cor. & ad 1. & 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod in celebratione huius sacramenti Christus non immoletur. Dicitur enim Hebr. x. 14 quod *Christus una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*. Sed illa oblatio fuit eius immolatio. Christus ergo non immolatur in celebratione huius sacramenti.

2. Praeterea. Immolatio Christi facta est in cruce, in qua *tradidit semetipsum oblationem, & hostiam Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Ephes. v. 2. Sed in celebratione huius mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur.

3. Praeterea. Sicut Augustinus dicit in IV. Libro de Trin. (cap. VII. in princ. & cap. XIV. in fi.) *in immolatione Christi idem est sacerdos, & hostia*. Sed in celebratione huius sacramenti non est idem sacerdos, & hostia. Ergo celebratio huius sacramenti non est Christi immolatio.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. sent. Prosperi (sive Prosper in Lib. sent. Augustini: vide cap. III. de consecrat. dist. II.) *Semel immolatus est in semetipso Christus; & tamen quotidie immolatur in sacramento*.

Respondeo dicendum, quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum (Lib. II. quaest. III. ante med.) *solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt; sicut cum intuentes tabulam, aut parietem pictum dicimus: Ille Cicero est, & ille Sallustius*. Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est (quaest. LXXIX. art I.) imago quaedam est repraesentativa passionis Christi; quae est vera eius immolatio. Et ideo celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius dicit super epist. ad Hebr. (sup. illud cap. x. *Umbram enim* &c.) *In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens: quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus? sed ad recordationem mortis eius*.

Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: *Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*. Quantum igitur ad primum modum, poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti. Unde & Apoc. XIII. 8. dicitur: *Quorum nomina non sunt scripta in libro vitae agni, qui occisus est ab origine mundi*. Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, *una est hostia*, quam scilicet Christus obtulit, & nos offerimus, *& non multae, quia semel oblatus est Christus*. Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus, & non multa corpora; ita & unum sacrificium.

Ad secundum dicendum, quod sicut celebratio huius sacramenti est imago repraesentativa passionis Christi; ita altare est repraesentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.

Ad tertium dicendum, quod per eamdam rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona, & virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supradictis patet (quaest. praec. art. 1. & 3.) Et ita quodammodo idem est sacerdos, & hostia.

ARTICULUS II. 505

Utrum convenienter sit determinatum tempus celebrationis.

IV. dist. XIII. quaest. I. art. 2. quaest. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis huius mysterii. Hoc enim sacramentum est repraesentativum dominicae passionis, ut dictum est (art. praec.) Sed commemoratio dominicae passionis fit in Ecclesia semel in anno: dicit enim Augustinus super Psal. XXI. (in praefat. ad expolit. II. eius Psal. cir. princ.) *Quotiescumque Pascha celebratur, numquid toties Christus occiditur? sed tamen anniversaria recordatio repraesentat quod olim factum est; & sic nos facit moveri, tamquam videamus in cruce pendentem Dominum*. Ergo hoc sacra-

cramentum non debet celebrari nisi semel in anno.

2. Præterea. Passio Christi commemoratur in Ecclesia sexta feria ante Pascha, non autem in festo Natalis. Cum ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicæ passionis, videtur inconveniens esse quod in die Natalis ter celebretur hoc sacramentum, in Parasceve autem totaliter intermittatur.

3. Præterea. In celebratione huius sacramenti Ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum hora serotina. Ergo videtur quod hora tali debeat hoc sacramentum celebrari.

4. Præterea. Sicut habetur de consecrat. dist. 1. (cap. II.) Leo Papa scribit Dioscoro Alexandrino Episcopo (epist. lxxxi. sub fin.) quod *in prima parte diei Missas celebrare licet*. Sed dies incipit a media nocte, ut supra dictum est (quæst. lxxx. art. 8. ad 5.) Ergo videtur quod etiam post mediam noctem liceat celebrare.

5. Præterea. In quadam dominicali oratione secreta dicitur: *Concede nobis Domine, quæsumus, hæc frequentare mysteria*. Sed maior erit frequentia, si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quod non debeat prohiberi sacerdos pluries celebrare in die.

Sed contra est consuetudo quam servat Ecclesia secundum Canonum statuta.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) in celebratione huius mysterii attenditur repræsentatio dominicæ passionis, & participatio fructus eius. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi huius sacramenti. Quia enim fructu dominicæ passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur. Unde & Dominus nos petere docet Luc. XI. 3. *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie:* quod exponens Augustinus in Lib. de verbis Dom (serm. xxviii. a med.) dicit: „ Si quotidianus „ est panis, cur post annum illum su„ mas, quemadmodum Græci in Oriente „ facere consueverunt? Accipe quotidie, „ quod quotidie tibi prosit. “

Quia vero dominica passio celebrata est a tertia hora usque ad nonam, ideo regulariter in illa parte diei solemniter hoc sacramentum in Ecclesia celebratur.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento recolitur passio Christi, secundum quod eius effectus ad fideles derivatur; sed tempore passionis recolitur passio Christi solum secundum hoc quod in ipso capite nostro fuit perfecta: quod quidem factum est semel; quotidie autem fructum dominicæ passionis fideles percipiunt: & ideo illa commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidie & propter fructum, & propter iugem memoriam.

Ad secundum dicendum, quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam, & exemplum dominicæ passionis, sicut dictum est (in corp. art.) Et ideo in die quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio huius sacramenti. Ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum die præcedenti reservatur sumendum in illo die; non autem sanguis, propter periculum, & quia sanguis specialius est imago dominicæ passionis, ut supra dictum est (quæst. lxxviii. art. 3. ad 2.) Nec verum est quod quidam dicunt, quod per immissionem particulæ corporis Christi in vinum convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quam per consecrationem factam sub debita forma verborum. In die autem Nativitatis plures Missæ celebrantur propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est æterna, quæ quantum ad nos est occulta: & ideo una Missa cantatur in nocte, in cuius introitu dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu: ego hodie genui te*. Alia autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus oritur, *tamquam lucifer in cordibus nostris*, ut dicitur II Petr. 1. & propter hoc cantatur Missa in aurora, in cuius introitu dicitur: *Lux fulgebit hodie super nos*. Tertia est Christi nativitas temporalis, & corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali, carne indutus: & ob hoc cantatur tertia Missa in clara luce, in cuius introitu dicitur: *Puer natus est nobis*. Licet e converso possit dici, quod nativitas æterna secundum se est in plena luce: & ob hoc in Evangelio tertiæ Missæ fit mentio de nativitate æterna. Secundum autem nativitatem corporalem ad litteram natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostræ:

unde & in Missa nocturna dicitur Evangelium de corporali Christi nativitate. Sic etiam in aliis diebus, in quibus occurrunt plura Dei beneficia vel recolenda, vel expetenda, plures Missæ celebrantur in die, puta una pro festo, & alia pro ieiunio, vel pro mortuis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est superius (quæst. lxxiii. art. 5.) Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis suis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur: & ideo post cœnam in fine diei hoc sacramentum consecravit, & discipulis suis tradidit. A nobis tamen celebratur hora dominicæ passionis, scilicet diebus festis in tertia, quando crucifixus est linguis Iudæorum, ut dicitur Mar. xv. & quando Spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in sexta, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Ioan. xix. vel diebus ieiuniorum in nona, quando voce magna clamans emisit spiritum, ut dicitur Matth. xxvii. Potest tamen tardari, maxime quando sunt ordines faciendi, & præcipue in Sabbato sancto, tum propter prolixitatem officii, tum quia ordines pertinent ad diem dominicam, ut habetur in Decret. distinct. lxxv. (cap. *Quod a patribus*.) Possunt tamen Missæ celebrari in prima parte diei propter aliquam necessitatem, ut dicitur de consecrat. distinct. 1. (cap. *Necesse est* &c.)

Ad quartum dicendum, quod regulariter Missa debet celebrari in die, & non in nocte: quia ipse Christus est præsens in hoc sacramento, qui dicit Ioan. ix. 4. *Me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari: quamdiu in mundo sum, lux sum mundi:* ita tamen quod principium diei accipiatur non a media nocte, nec etiam ab ortu Solis, idest quando substantia Solis apparet super terram, sed quando incipit apparere aurora: tunc enim quodammodo dicitur Sol ortus, inquantum claritas radiorum eius apparet. Unde & Marci xvi. 1. dicitur, quod *mulieres venerunt ad monumentum orto iam Sole*; cum tamen venerint, *cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum*, ut dicitur Ioan. xx. 1. Sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus in Libro III. de consensu Evang. (cap. xxiv. aliquant. a princ.) Specialiter tamen in nocte Natalis Domini Missa celebratur propter hoc quod Dominus in nocte natus est, ut dicitur de consecr. distinct. 1. (cap. *Nocte* &c.) Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium, propter hoc quod Dominus nocte surrexit, idest cum adhuc tenebræ essent, ante manifestum Solis ortum.

Ad quintum dicendum, quod, sicut habetur de consecrat. dist. 1. (cap. liii.) ex decreto Alexandri II. Papæ (decreto xi.) *Sufficit sacerdoti unam Missam in die una celebrare: quia Christus semel passus est, & totum mundum redemit: & valde felix est, qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt, alteram de die, si necesse sit. Qui vero pro pecunia, aut adulationibus secularium, una die præsumunt plures celebrare Missas, non æstimo evadere damnationem*. Et extra, de celebr Miss. (cap. *Consuluisti*) dicit Innocentius III. quod, *excepto die nativitatis dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam Missam solummodo celebrare*.

ARTICULUS III. 506

Utrum oporteat hoc sacramentum celebrari in domo, & vasis sacris.

IV. dist. xiii. quæst. 1. art. 1. quæst. 5. & dist. xxiii. quæst. ii. art. 2. ad 9.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non oporteat hoc sacramentum celebrari in domo, & vasis sacris. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundum illud Hebr. 1. 12. *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Ergo videtur quod hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub dio.

2. Præterea in celebratione huius sacramenti debet Ecclesia imitari morem Christi, & Apostolorum. Sed domus, in qua primo Christus hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune cœnaculum a quodam patrefamilias præparatum, ut habetur Luc. xxii. legitur etiam Act. ii. 46. quod *Apostoli erant perdurantes unanimiter in templo, & frangentes circa domos panem, & sumebant cibum cum exultatione*. Ergo nec modo oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

3. Præ-

3. Praeterea. Nihil frustra in Ecclesia fieri debet, quae Spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio Ecclesiae, vel altari, & huiusmodi rebus inanimatis, quae non sunt susceptivae gratiae, vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur huiusmodi consecrationes in Ecclesia fiunt.

4. Praeterea. Solum divina opera debent recoli cum quadam solemnitate, secundum illud Psal. XCI. 5. *In operibus manuum tuarum exultabo*. Sed Ecclesia, vel altare opere humano consecratur, sicut & calix, & ministri, & alia huiusmodi: sed horum consecrationes non recoluntur celebriter in Ecclesia. Ergo neque consecratio Ecclesiae, vel altaris cum solemnitate recoli debet.

5. Praeterea. Veritas debet respondere figurae. Sed in veteri Testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis: dicitur enim Exodi XX. 24. *Altare de terra facietis mihi .... quod si altare lapideum feceris mihi, non aedificabis illud de sectis lapidibus*. Exodi etiam XXVII. mandatur fieri altare *de lignis Sethim vestitis aere, vel etiam auro*, ut habetur Exodi XXV. Ergo videtur inconvenienter observari in Ecclesia quod altare fiat solum de lapide.

6. Praeterea. Calix cum patena repraesentat sepulcrum Christi, quod fuit excisum in petra, ut in Evangeliis habetur. Ergo calix debet de petra fieri, & non solum de argento, vel auro, vel stanno.

7. Praeterea. Sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo sicut calix fit de auro, ita pallae altaris debent de serico fieri, & non solum de panno lineo.

8. Praeterea. Dispensatio sacramentorum, & ordinatio eorumdem ad ministros Ecclesiae pertinet; sicut dispensatio rerum temporalium subiacet ordinationi Principum saecularium: unde & Apostolus dicit I. Cor. IV. 1. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei*. Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fiat contra statuta Principum, habetur irritum. Ergo si haec quae dicta sunt, convenienter sunt statuta per praelatos Ecclesiae, videtur quod sine his corpus Christi confici non possit: & sic videtur sequi quod verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum: quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quod haec circa celebrationem huius sacramenti statuerentur.

Sed contra est quod ea quae per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit Matth. XVIII. 20. *Ubicumque fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*.

Respondeo dicendum, quod in his quae circumstant hoc sacramentum, duo considerantur: quorum unum pertinet ad repraesentationem eorum quae circa dominicam passionem sunt acta; aliud autem pertinet ad reverentiam huius sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur, & non solum in figura.

Unde & consecrationes adhibentur his rebus quae veniunt in usum huius sacramenti, tum propter sacramenti reverentiam, tum ad repraesentandum effectum sanctitatis, quae ex passione Christi provenit, secundum illud Hebr. ult. 12. *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur Ecclesia, secundum illud I. Timoth. III. 15. *Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi*. Extra Ecclesiam enim non est locus veri sacrificii, ut Augustinus dicit (Prosper in Lib. sent. Augustini cap. XV.) Et quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis Iudaicae, sed erat in universo mundo fundanda; ideo passio Christi non est celebrata intra civitatem Iudaeorum, sed sub dio, ut sic totus mundus se haberet ad passionem Christi ut domus: & tamen, ut dicitur de consecratione dist. 1. (cap. *Concedimus*,) *in itinere positis si Ecclesia defuerit, sub dio, seu in tentorio, si tabula altaris consecrata, ceteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia ibi affuerint, Missarum solemnia celebrari concedimus*.

Ad secundum dicendum, quod domus in qua sacramentum celebratur, Ecclesiam significat, & Ecclesia nominatur; convenienter tamen consecratur, tum ad repraesentandam sanctificationem, quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem, quae requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit Apostolus Hebr ult. 15. *Per ipsum offerimus hostiam laudis Deo*. Unde & con-

consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de qua dicitur Luc. I. 35. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*. Unde de consecratione dist. I. (cap. XXXII.) dicitur: *Altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari*. Et ideo regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis. Unde, sicut habetur de consecratione dist. I. (cap. XV.) *nullus presbyter Missas celebrare præsumat, nisi in consecratis ab Episcopo locis*. Propter quod etiam, quia Pagani non sunt de Ecclesia, nec alii infideles, ideo in eadem distinctione (cap. XXVIII.) legitur: *Ecclesiam, in qua mortuorum cadavera infidelium sepeliuntur, sanctificare non licet; sed si apta videtur ad consecrandum, inde evulsis corporibus, & rasis parietibus, vel tignis eius loci reædificetur; sed si hæc consecrata prius fuerit, Missas in ea celebrare licet; tamen si fideles fuerint qui ea sepulti sunt*. Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis, vel violatis; sed tamen de consensu Episcopi. Unde in eadem distinctione (cap. XII.) legitur: *Missarum solemnia non ubique, sed in locis ab Episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, celebranda esse censemus*. Non tamen sine altari portatili per Episcopum consecrato. Unde in eadem dist. (cap. XXX.) legitur. *Concedimus, si Ecclesiæ fuerint incensæ, vel combustæ, in capellis cum tabula consecrata Missas celebrari*. Quia enim sanctitas Christi fons est totius ecclesiasticæ sanctitatis, ideo in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificatum. Propter quod etiam numquam Ecclesia sine altari consecratur. Tamen sine Ecclesia quandoque consecratur altare cum reliquiis Sanctorum, quorum vita *abscondita est cum Christo in Deo*. (Colos. III.) Unde in eadem distinctione (cap XXVI.) legitur: *Placuit ut altaria in quibus nullum corpus, aut reliquiæ Martyrum conditæ probantur, ab Episcopis, qui eisdem locis præsunt, si fieri potest, evertantur*.

Ad tertium dicendum, quod Ecclesia, & altare, & alia huiusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiæ susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quamdam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quamdam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde & II. Machab. III. 38. dicitur: *Vere Dei virtus quædam est in loco: nam ipse qui habet in cælis habitationem, visitator, & adiutor est loci illius*. Et inde est quod huiusmodi ante consecrationem emundantur, & exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione Ecclesiæ, quæ sanguinis effusione, aut cuiuscumque seminе pollutæ fuerint, reconciliantur: quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eadem dist. (cap. XXI.) legitur: *Ecclesias Arianorum, ubicumque inveneritis catholicas, eas divinis precibus, & operibus absque ulla mora consecrate*. Unde & quidam probabiliter dicunt, quod per ingressum Ecclesiæ consecratæ homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut & per aspersionem aquæ benedictæ, inducentes quod in Psal. LXXXIV. I. dicitur: *Benedixisti Domine terram tuam, remisisti iniquitatem plebis tuæ*. Et ideo propter virtutem quæ ex consecratione Ecclesiæ acquiritur, consecratio Ecclesiæ non iteratur. Unde in eadem distinctione (cap. XX.) ex Concilio Nicæno legitur: *Ecclesiis semel Deo consecratis non debet iterum consecratio adhiberi, nisi aut ab igne exustæ, aut sanguinis effusione, aut cuiuscumque semine pollutæ fuerint: quia sicut infans a qualicumque sacerdote in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti semel baptizatus non debet iterum baptizari; ita nec locus Deo dicatus est iterum consecrandus, nisi propter eas causas quas superius nominavimus; si tamen fidem sanctæ Trinitatis tenuerint qui consecraverunt*: alioquin qui sunt extra Ecclesiam, consecrare non possunt; sed, sicut in eadem distinctione cap. XVIII.) legitur, *Ecclesiæ, vel altaria, quæ ambigua sunt de consecratione, consecrentur*. Propter hoc etiam quod aliquam spiritualem virtutem adipiscuntur per consecrationem, in eadem distinctione (cap. XXXVIII.) statutum legitur: *Ligna Ecclesiæ dedicata non debent ad aliud opus iungi, nisi ad aliam Ecclesiam, vel igni comburenda, vel ad profectum in monasterio fratribus: in laicorum autem opera non debent admitti*. Et ibidem (cap. XXXIX.) legitur: *Altaris palla, cathedra, candelabrum, & velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur; cineres quoque eorum in baptisterium inferantur, aut in pariete, aut in fossis pavimentorum iactentur, ne introeuntium pedibus inquinentur*.

Ad

Ad quartum dicendum, quod quia consecratio altaris repræsentat sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiæ; ideo convenientius recolitur cum sanctitate, & solemnitate consecratio Ecclesiæ, vel altaris, quam aliorum quæ consecrantur. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi, & membrorum Ecclesiæ. Nec est opus solius hominis consecratio Ecclesiæ, & altaris, cum habeat spiritualem virtutem. Unde de consecrat. distinct. eadem (cap. XVI.) dicitur: *Solemnitates dedicationum Ecclesiarum per singulos annos solemniter sunt celebrandæ. Quod autem octo diebus encænia sint celebranda, in Libris Regum perfecta dedicatione templi reperies* (III. Reg. VIII.)

Ad quintum dicendum, quod, sicut legitur de consecrat. dist. I. (cap. XXXI.) *altaria, si non fuerint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur*. Quod quidem competit significationi huius sacramenti: tum quia altare significat Christum: dicitur autem I. Corinth. X. 3. *Petra autem erat Christus*: tum etiam quia corpus Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti. Lapis enim & solidus est, & de facili potest inveniri ubique: quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco altare. Quod autem mandatur altare fieri de terra, vel de lapidibus insectis, fuit ad idololatriam removendam.

Ad sextum dicendum, quod, sicut in distinctione eadem dicitur (cap. *Vasa*) *quondam sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus utebantur. Zepherinus autem Papa patenis vitreis Missam celebrari constituit: deinde Urbanus omnia fecit argentea*. Postmodum autem statutum est (cap. XLV. dist. ead.) *ut calix Domini cum patena, sive ex auro omnino, sive ex argento fiat, vel saltem stanneus calix habeatur. De ære, aut ex aurichalco non fiat, quia ob vini virtutem æruginem parit, pariterque vomitum provocat. Nullus autem in ligneo, seu vitreo calice præsumat Missam cantare:* quia scilicet lignum porosum est, & sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est, & posset fractionis periculum imminere: & eadem ratio est de lapide. Et ideo propter reverentiam sacramenti statutum est ut ex prædictis materiis calix fiat.

Ad septimum dicendum, quod ubi potuit sine periculo fieri, Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressius repræsentat passionem Christi. Non erat autem tantum periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in calice. Et ideo licet calix non fiat de petra; corporale tamen fit de panno lineo, quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistola Silvestri Papæ in eadem distinctione (cap. XLVI.) legitur: *Consulto omnium statuimus ut sacrificium altaris non in serico panno, aut intincto quisquam celebrare* (a) *præsumat, sed in panno lineo ab Episcopo consecrato; sicut corpus Christi in sindone linea, & munda sepultum fuit*. Competit etiam pannus lineus propter sui munditiam, ad significandam conscientiæ puritatem, & propter multiplicem laborem, quo talis pannus præparatur, ad significandam Christi passionem.

Ad octavum dicendum, quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesiæ; sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesiæ non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti, & modum celebrandi. Et ideo si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita cum intentione consecrandi, absque omnibus prædictis, scilicet domo, & altari, calice, & corporali consecratis, & ceteris huiusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi; peccat tamen graviter, ritum Ecclesiæ non servans.

ARTICULUS IV. 507

Utrum convenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur.

IV. dist. I. quæst. I. art. 5. quæst. I. ad 2. & dist. VIII. in expos. lit. &; dist. XIII. in expos. lit. prin. & dist. XV. quæst. IV. art. 3. quæst. I. cor. & I. Timoth. II. lect. I.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit in Lib. IV. de sacramentis (cap. IV. a princ.) Non ergo debent aliqua alia in hoc sacramento dici quam verba Christi.

2. Præ-

(a) *Ita Nicolaius. Al. hic additur* Missam *perperam*.

2. Præterea. Verba, & facta Christi nobis per Evangelium innotescunt. Sed quædam dicuntur circa consecrationem huius sacramenti quæ in Evangeliis non ponuntur: non enim legitur in Evangelio quod Christus in consecratione huius sacramenti oculos ad cælum levaverit: similiter etiam in Evangeliis dicitur: *Accipite*, & *comedite*; nec ponitur, *omnes*: cum in celebratione huius sacramenti dicatur: *Elevatis oculis in cælum*: & iterum: *Accipite*, & *manducate ex hoc omnes*. Inconvenienter ergo huiusmodi verba dicuntur in celebratione huius sacramenti.

3. Præterea. Omnia sacramenta ordinantur ad salutem fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro salute fidelium defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

4. Præterea. Baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quæ pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa baptismum tradi quam circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica, & evangelica.

5. Præterea. In omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quam in aliis deberet excitari devotio fidelium per laudes divinas, & per admonitiones, puta cum dicitur, *Sursum corda*.

6. Præterea. Minister huius sacramenti est sacerdos, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Omnia ergo quæ in hoc sacramento dicuntur, a sacerdote dici deberent, & non quædam a ministris, quædam a choro.

7. Præterea. Hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superflue ergo sacerdos petit huius sacramenti perfectionem, cum dicit: *Quam oblationem tu Deus in omnibus &c.*

8. Præterea. Sacrificium novæ legis multo est excellentius quam sacrificium antiquorum patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahæ, & Melchisedech.

9. Præterea. Corpus Christi sicut non incipit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2.) ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit: *Iube hæc perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum*.

Sed contra est quod dicitur de consec. dist. 1. (cap. xlvii.) *Iacobus frater Domini secundum carnem*, & *Basilius Cæsariensis Episcopus* (a) *ediderant Missæ celebrationem*: ex quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

Respondeo dicendum, quod quia in hoc sacramento totum mysterium nostræ salutis comprehenditur, ideo præ ceteris sacramentis cum maiori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccle. iv. 17. *Custodi pedem tuum ingrediens domum Domini*: & Eccli. xviii. 23. *Ante orationem præpara animam tuam*: ideo ante celebrationem huius mysterii primo quidem præmittitur præparatio quædam ad digne agenda ea quæ sequuntur. Cuius præparationis prima pars est laus divina, quæ fit in introitu, secundum illud Psal. xlix. 23. *Sacrificium laudis honorificabit me*, & *illic iter quo ostendam illi salutare Dei*: & sumitur hoc ut pluries de Psalmis, vel saltem (b) cum Psalmo cantatur, quia, ut Dionysius dicit in iii. cap. eccles. Hierarch. (aliquant. ante med.) *Psalmi comprehendunt per modum laudis quicquid in sacra Scriptura continetur*. Secunda pars continet commemorationem præsentis miseriæ, dum misericordia petitur, dicendo, *Kyrie eleison*, ter quidem pro persona Patris, ter autem pro persona Filii, cum dicitur, *Christe eleison*, & ter pro persona Spiritus sancti, cum subditur, *Kyrie eleison*, contra triplicem miseriam, ignorantiæ, culpæ, & pœnæ; vel ad significandum quod omnes personæ sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat cælestem gloriam, ad quam tendimus post præsentem vitam, & miseriam, dicendo, *Gloria in excelsis Deo*: quod cantatur in festis, in quibus commemoratur cælestis gloria; intermittitur autem in officiis luctuosis, quæ ad commemorationem miseriæ pertinent. Quarta autem pars continet orationem, quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem præmittitur instructio fidelis populi: quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est (quæst. lxxviii. art. 3.) Quæ quidem instructio dispositive quidem fit per doctrinam Prophetarum, & Apostolorum, quæ in Ecclesia legitur per lectores, & subdiaconos: post quam lectionem cantatur a choro Graduale, quod significat profectum vitæ, & Alleluia, quod

(a) *Ita mss. & editi passim. Al.* Scripturis addiderunt: *item* in Scripturis addiderunt nobis. (b) *Ita editi recentiores communiter, Cod. Alcan.* cum Psalmus canitur: *al.* Psalmus cantatur.

quod significat spiritualem exultationem, vel Tractus in officiis luctuolis, qui significat spiritualem gemitum: hæc enim consequi debent in populo ex prædicta doctrina. Perfecte autem populus instruitur per doctrinam Christi in Evangelio contentam, quæ a summis ministris legitur, scilicet a diaconibus: & quia Christo credimus tamquam divinæ veritati, secundum illud Ioan. VIII. 46. *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* lecto Evangelio, Symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit, se per fidem Christi doctrinæ assentiri. Cantatur autem hoc Symbolum in festis, de quibus fit aliqua mentio in Symbolo; sicut in festis Christi, & B. Virginis, & Apostolorum, qui hanc fidem fundaverunt, & aliis huiusmodi.

Sic igitur populo præparato, & instructo, consequenter acceditur ad celebrationem mysterii: quod quidem & offertur ut sacrificium, & consecratur, & sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur oblatio; secundo consecratio materiæ oblatæ; tertio eiusdem perceptio. Circa oblationem vero duo aguntur: scilicet laus populi in cantu Offertorii, per quod significatur lætitia offerentium; & oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde & I. Paralip. XXIX. 17. dixit David: *Ego in simplicitate cordis mei lætus obtuli universa hæc, & populum tuum, qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria*: & postea orat dicens: *Domine Deus custodi hanc voluntatem*.

Deinde circa consecrationem, quæ supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in Præfatione: unde & monetur *sursum corda habere ad Dominum*: & ideo, finita Præfatione, populus devote laudat Divinitatem Christi, cum Angelis dicens: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*: & humanitatem cum pueris dicens: *Benedictus qui venit &c.* Deinde sacerdos secreto commemorat primo quidem pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali Ecclesia, & *pro his qui in sublimitate sunt constituti* (I. Timoth. II.) & specialiter quosdam qui offerunt, vel pro quibus offertur. Secundo commemorat Sanctos, quorum patrocinia implorat pro prædictis, cum dicit: *Communicantes, & memoriam venerantes &c.* Tertio petitionem concludit, cum dicit: *Ut hæc oblatio fit illis pro quibus offertur, salutaris*. Deinde accedit ad ipsam consecrationem, in qua primo petit consecrationis effectum, cum dicit: *Quam oblationem tu Deus &c.* Secundo consecrationem peragit per verba Salvatoris, cum dicit: *Qui pridie &c.* Tertio excusat præsumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit: *Unde & memores &c.* Quarto petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit: *Supra quæ propitio &c.* Quinto petit huius sacrificii, & sacramenti effectum: primo quidem quantum ad ipsos sumentes, cum dicit, *Supplices te rogamus*; secundo quantum ad mortuos, qui iam sumere non possunt, cum dicit, *Memento etiam Domine &c.* Tertio specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit, *Nobis quoque peccatoribus &c.*

Deinde agitur de perceptione sacramenti: & primo præparatur populus ad percipiendum: primo quidem per orationem communem totius populi, quæ est oratio dominica, in qua petimus panem quotidianum nobis dari; & etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cum dicit: *Libera nos, quæsumus, Domine &c.* secundo præparatur populus per pacem, quæ datur dicendo, *Agnus Dei*: est enim hoc sacramentum unitatis, & pacis, ut supra dictum est (quæst. LXXIII. art. 4. & quæst. LXXIX. art. I) In Missis tamen defunctorum, in quibus sacrificium offertur non pro pace præsenti, sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primo percipiente sacerdote, & postmodum aliis dante, quia, ut Dionysius dicit III. cap. eccles. Hierarch. (vers. fin.) *ille qui aliis divina tradit, primo debet ipse particeps esse*.

Ultimo autem tota Missæ celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii (quod significat cantus post communionem) & sacerdote per orationem gratias offerente; sicut & Christus celebrata cœna cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matth. XXVI.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio solis verbis Christi conficitur; alia vero necesse est addere ad præparationem populi sumentis, sicut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur Ioan. ult. multa sunt a Domino facta, vel dicta, quæ Evangelistæ non scripserunt: inter quæ fuit hoc quod Domi-

minus in cœna oculos levavit in cælum; quod tamen Ecclesia ex traditione Apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Ioan. XI. & in oratione quam pro discipulis fecit, Ioan. XVII. oculos levavit ad Patrem, in huius sacramenti institutione multo magis hoc fecerit, tamquam in re potiori. Quod autem dicitur, *Manducate*, & non *comedite*, non differt quantum ad sensum: nec multum refert quid dicatur; præsertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII. art. I. ad 2. & 4.) Quod autem additur *omnes*, intelligitur in verbis Evangelii, licet non exprimatur: quia ipse dixerat Ioan. VI. 54. *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis*.

Ad tertium dicendum, quod Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticæ unitatis: & ideo specialiter in hoc sacramento magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quæ pertinent ad salutem totius Ecclesiæ.

Ad quartum dicendum, quod instructio fidei est duplex. Una quæ fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis: & talis instructio fit (a) circa baptismum. Alia autem est instructio qua instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio: & talis instructio fit in hoc sacramento; & tamen ab hac instructione non repelluntur etiam catechumeni, & infideles. Unde dicitur de consecrat. dist. I. (cap. LXVII.) *Episcopus nullum prohibeat ingredi Ecclesiam, & audire verbum Dei, sive Gentilem, sive hæreticum, sive Iudæum, usque ad Missam catechumenorum*, in qua scilicet continetur instructio fidei.

Ad quintum dicendum, quod in hoc sacramento & maior devotio requiritur quam in aliis sacramentis, propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur, & etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi christiani, pro quo sacrificium offertur, & non solum percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideo, ut Cyprianus dicit (in Lib. de orat. dom. aliquant. ante fin.) *sacerdos præfatione præmissa parat fratrum mentes, dicendo, Sursum corda, ut dum respondet plebs, Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Deum cogitare debere*.

Ad sextum dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est (in resp. ad 3.) tanguntur ea quæ pertinent ad totam Ecclesiam: & ideo quædam dicuntur a choro, quæ pertinent ad populum: quorum quædam chorus totaliter prosequitur, quæ scilicet toti populo inspirantur; quædam vero populus prosequitur, sacerdote inchoante, qui personam Dei gerit; in signum quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina, sicut fides, & gloria cælestis: & ideo sacerdos inchoat Symbolum fidei, & *Gloria in excelsis Deo*. Quædam vero dicuntur per ministros, sicut doctrina veteris, & novi Testamenti; in signum quod per ministros a Deo missos est doctrina hæc populis annuntiata. Quædam vero sacerdos solus prosequitur, quæ scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet *dona, & preces offerat pro populo*, sicut dicitur Hebr. V. In his tamen quædam dicit publice, scilicet quæ pertinent & ad sacerdotem, & ad populum, sicut sunt orationes communes; quædam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio, & consecratio: & ideo quæ circa hæc sunt dicenda, occulte a sacerdote dicuntur. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo, *Dominus vobiscum*, & expectat assensum dicentium, *Amen*. Et ideo etiam in his quæ secrete dicuntur, publice præmittit *Dominus vobiscum*, & subiungit, *Per omnia sæcula sæculorum*: vel secrete aliqua sacerdos dicit, in signum quod circa Christi passionem discipuli nonnisi occulte confitebantur Christum.

Ad septimum dicendum, quod efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis.

Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus Ioan. XVII. petiit suam clarificationem.

Non tamen videtur ibi sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa: unde signanter dicit: *Ut nobis corpus, & sanguis fiat*: & hoc significant verba quæ præmittit, dicens. *Hanc oblationem facere digneris benedictam*, secundum Augustinum (hab. ex Lib. de corp. & sang. Dom. Paschasii Abb. cap. XII. cir. med.) idest *per quam benedicamur*, scilicet per gratiam; *adscriptam*, idest *per quam in cælo adscribamur*; *ratam*, idest *per quam de visceribus Christi esse censeamur*; *rationabilem*, idest *per quam a bestiali sensu exuamur*; *acceptabilem*, ut

(a) *Ita cum. mss. Camer. & Alcan. editi recentiores passim. Al.* per baptismum.

ut qui nobisipsis displicemus, per hanc acceptabiles eius unico Filio simus.

Ad octavum dicendum, quod licet hoc sacramentum ex seipso præferatur omnibus antiquis sacrificiis; tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut sic hoc sacrificium acceptetur a Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

Ad nonum dicendum, quod sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in cælum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit; sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes sacerdotis, & populi Angelus assistens divinis mysteriis Deo repræsentet, secundum illud Apoc. VIII. 4. *Ascendit fumus incensorum de oblationibus Sanctorum de manu Angeli*. Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cuius participationem petimus: de hoc enim altari dicitur Exodi XX. 26. *Non ascendes ad altare meum per gradus*, idest „ in Trinitate gradus non facies. “ (Glos. interl.) Vel per Angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii Angelus, qui corpus suum mysticum Deo Patri coniungit, & Ecclesiæ triumphanti: & propter hoc etiam Missa nominatur, quia per Angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem; vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo: unde & in fine Missæ diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens: *Ite, missa est*, scilicet hostia ad Deum per Angelum, ut scilicet sit Deo accepta.

ARTICULUS V. 503

Utrum ea quæ in celebratione huius sacramenti aguntur, sint convenientia.

IV. Sent. dist. XII. *in exp. lit. & op.* LXV. *cap.* V. *& opusc.* LXVI. *per tot.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ea quæ in celebratione huius sacramenti aguntur, non sint convenientia. Hoc enim sacramentum ad novum Testamentum pertinet, ut ex forma ipsius apparet. In novo autem Testamento non sunt observandæ cæremoniæ veteris Testamenti, ad quas pertinebat quod sacerdos, & ministri aqua lavabantur, quando accedebant ad offerendum: legitur enim Exodi XXX. 19. *Lavabunt Aaron, & filii eius manus suas, ac pedes, quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii, & quando accessuri sunt ad altare*. Non est ergo conveniens quod sacerdos lavet manus suas inter Missarum solemnia.

2. Præterea. Ibidem Dominus mandavit quod Aaron adoleret incensum suave fragrans super altare, quod erat ante propitiatorium: quod etiam pertinebat ad cæremonias veteris Testamenti. Inconvenienter ergo in Missa sacerdos thurificatione utitur.

3. Præterea. Ea quæ in sacramentis Ecclesiæ aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter igitur sacerdos multoties iterat crucesignationes super hoc sacramentum.

4. Præterea. Apostolus dicit Hebr. VII. 7. *Sine ulla contradictione, quod minus est, a maiori benedicitur*. Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multo maior sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum, cruce signando.

5. Præterea. In sacramento Ecclesiæ nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quod sacerdos quandoque brachia extendit, manus iungit, digitos complicat, & seipsum inclinat. Ergo hæc non debent fieri in hoc sacramento.

6. Præterea. Ridiculosum etiam videtur quod sacerdos multoties se ad populum vertit, & multoties populum salutat. Non ergo debent hæc fieri in celebratione huius sacramenti.

7. Præterea. Apostolus I. Corinth. I. pro inconvenienti habet quod Christus divisus sit. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter ergo hostia frangitur a sacerdote.

8. Præterea. Ea quæ in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repræsentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo corpus Christi in quinque partes frangi deberet magis quam in tres.

9. Præterea. Totum corpus Christi in hoc sacramento seorsum consecratur a sanguine. Inconvenienter ergo una pars eius sanguini miscetur.

10. Præterea. Sicut corpus Christi ponitur in hoc sacramento ut cibus, ita & san-

& sanguis Christi ut potus. Sed sumptioni corporis Christi non adiungitur in celebratione Missæ alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos post sumptionem sanguinis Christi vinum non consecratum sumit.

11. Præterea. Veritas debet responderе figuræ. Sed de agno paschali, qui fuit figura huius sacramenti, mandatur quod non remaneret ex eo quicquam usque mane. Inconvenienter igitur hostiæ consecratæ reservantur, & non statim sumuntur.

12. Præterea. Sacerdos pluraliter loquitur audientibus, cum dicit, *Dominus vobiscum*, & *Gratias agamus*. Sed inconveniens videtur pluraliter loqui uni, & maxime minori. Ergo inconveniens videtur quod sacerdos uno tantum ministro præsente celebret Missam. Sic igitur videtur quod inconvenienter aliqua agantur in celebratione huius sacramenti.

Sed in contrarium est Ecclesiæ consuetudo, quæ errare non potest, utpote a Spiritu sancto instructa.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lx. art. 5. & 6.) in sacramentis dupliciter aliquid significatur, scilicet verbis, & factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione huius sacramenti quædam pertinentia ad passionem Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; & quædam pertinentia ad usum huius sacramenti, qui debet esse cum devotione, & reverentia.

Et ideo in celebratione huius mysterii quædam aguntur ad repræsentandam passionem Christi, vel etiam dispositionem corporis mystici; & quædam aguntur pertinentia ad devotionem, & reverentiam huius sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod ablutio manuum fit in celebratione Missæ propter reverentiam huius sacramenti; & hoc dupliciter. Primo quidem quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis: unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus etiam corporaliter inquinatis. Secundo propter significationem: quia, ut Dionysius dicit III. cap. eccles. Hierar. (a med.) extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Ioan. XIII. 10. *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet*. Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum: quod etiam significatur per confessionem, quæ fit ante Introitum Missæ. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ibidem Dionysius dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tamquam cæremoniale veteris legis præceptum, sed quasi ab Ecclesia institutum, sicut quiddam secundum se conveniens: & ideo non eodem modo observatur sicut tunc: prætermittitur enim pedum ablutio, & servatur ablutio manuum, quæ potest fieri magis in promptu, & quæ sufficit ad significandam perfectam mundationem: cum enim manus sit *organum organorum*, ut dicitur III. de Anima (tex. 38.) omnia opera attribuuntur manibus: unde in Psalm. XXV. 6. dicitur: *Lavabo inter innocentes manus meas*.

Ad secundum dicendum, quod etiam thurificatione non utimur quasi cæremoniali præcepto legis, sed sicut Ecclesiæ statuto: unde non eodem modo utimur sicut in lege veteri erat statutum. Pertinet autem ad duo: primo quidem ad reverentiam huius sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur, si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem; secundo pertinet ad repræsentandum effectum gratiæ, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Genes. XXVII. 27. *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni*: & a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundum illud II. Cor. II. 14. *Odorem notitiæ suæ (a) spargit per nos in omni loco*: & ideo, undique thurificato altari, per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos in celebratione Missæ utitur crucesignatione ad exprimendam passionem Christi, quæ ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quæ facta est a Deo, Iuda, & Iudæis; quod significat trina crucesignatio super illa verba: *Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*. Secundo fuit Christi venditio: est autem venditus Sacerdotibus, Scribis, & Pharisæis: ad quod significandum fit iterum trina crucesignatio supra illa verba: *Benedictam, adscriptam, ratam*: vel ad ostenden-

(a) *Vulgata* manifestat.

dendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem & duplex crux super illa verba: *Ut nobis corpus, & sanguis &c.* ad designandam personam Iudae venditoris, & Christi venditi. Tertio autem fuit praesignatio passionis Christi facta in coena: ad quod designandum fiunt tertio duae cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis; ubi utrobique dicitur, *Benedixit*. Quarto autem fuit ipsa passio Christi: unde ad repraesentandum quinque plagas Christi fit quarto quintuplex crucesignatio super illa verba, *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae, & calicem salutis perpetuae*. Quinto repraesentatur extensio corporis, & effusio sanguinis, & fructus passionis per trinam crucesignationem quae fit super illis verbis, *Corpus, & sanguinem sumpserimus, omni benedictione &c.* Sexto repraesentatur triplex oratio quam fecit in cruce: unam pro persecutoribus, cum dixit: *Pater ignosce illis*: secundam pro liberatione a morte, cum dixit: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* tertia pertinet ad adeptionem gloriae, cum dixit: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*: & ad hoc significandum fit trina crucesignatio super illa verba, *Sanctificas, vivificas, benedicis &c.* Septimo repraesentantur tres horae quibus pependit in cruce, scilicet a sexta usque ad horam nonam: & ad hoc significandum fit iterum trina crucesignatio ad illa verba, *Per ipsum, & cum ipso, & in ipso*. Octavo autem repraesentatur separatio animae a corpore per duas cruces sequentes extra calicem factas. Nono autem repraesentatur resurrectio tertia die facta per tres cruces, quae fiunt ad illa verba, *Pax Domini sit semper vobiscum*.

Potest autem brevius dici, quod consecratio huius sacramenti, & acceptatio huius sacrificii, & fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi: & ideo ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucesignatione utitur.

Ad quartum dicendum, quod sacerdos post consecrationem non utitur crucesignatione ad benedicendum, & consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis, & modum passionis Christi, ut ex dictis patet (in solut. praec.)

Ad quintum dicendum, quod ea quae sacerdos in Missa facit, non sunt ridiculosae gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repraesentandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio eius dirigitur pro populo ad Deum, secundum illud Thren. III. 41. *Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in caelos*: & Exodi XVII. II. dicitur, quod *cum levaret Moyses manus, vincebat Israel*. Quod autem manus interdum iungit, & se inclinat, est suppliciter, & humiliter orantis; & designat humilitatem, & obedientiam Christi, ex qua passus est. Digitos autem iungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut si qua particula digitis adhaeserit, non dispergatur; quod pertinet ad reverentiam sacramenti.

Ad sextum dicendum, quod quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad significandum quod Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi (quaest. lv. art. 3. arg. 3.) Salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus, quibus se convertit ad populum, & bis, quando se non convertit, scilicet cum ante Praefationem dicit, *Dominus vobiscum*, & cum dicit, *Pax Domini sit semper vobiscum*, ad designandam septiformem gratiam Spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit, *Pax vobis*, quod post resurrectionem discipulis dixit Dominus, cuius personam repraesentat praecipue Episcopus.

Ad septimum dicendum, quod fractio hostiae tria significat: primo quidem ipsam divisionem corporis Christi, quae facta est in passione; secundo distinctionem corporis mystici secundum diversos status; tertio distributionem gratiarum procedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit III. cap. eccl. Hier. (vers. fi.) unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Sergius Papa dicit, & habetur de consecr. dist. II. (cap. XXII.) *triformis est corpus Domini: pars oblata in calicem missa corpus Christi, quod iam resurrexit, monstrat*, scilicet ipsum Christum, & B. Virginem, vel si qui alii Sancti cum corporibus iam sunt in gloria: *pars comesta ambulantes adhuc super terram*, quia scilicet viventes in terra sacramento (a) utun-

(a) Al. uniuntur.

utuntur, & passionibus conteruntur; sicut & panis comestus conteritur dentibus: *pars in altari usque ad finem Missæ remanens est corpus iacens in sepulcro: quia usque in finem sæculi corpora sanctorum in sepulcris erunt*; quorum tamen animæ sunt vel in purgatorio, vel in cælo. Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars servetur usque in finem Missæ, propter periculum; manet tamen eadem significatio partium: quam quidam metrice expresserunt dicentes:

Hostia dividitur in partes, tincta beatos
Plene, sicca notat vivos, servata sepultos.

Quidam tamen dicunt, quod pars in calicem missa significat eos qui vivunt in hoc mundo; pars autem extra calicem servata significat plene beatos, scilicet quantum ad animam, & corpus; pars autem comesta significat ceteros.

Ad nonum dicendum, quod per calicem duo possunt significari. Uno modo ipsa passio Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento: & secundum hoc per partem in calicem missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi. Alio modo potest significari fruitio beata, quæ etiam in hoc sacramento præfiguratur: & ideo illi quorum corpora iam sunt in plena beatitudine, significantur per partem in calicem missam. Et est notandum, quod pars in calicem missa non debet populo dari in supplementum Communionis: quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Iudæ proditori.

Ad decimum dicendum, quod vinum ratione suæ humiditatis est ablutivum: & ideo sumitur post susceptionem huius sacramenti ad abluendum os, ne aliquæ reliquiæ remaneant; quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde extra de celebr. Miss. (cap *Ex parte*) dicitur: *Semper sacerdos vino os perfundere debet, postquam totum percepit Eucharistiæ sacramentum, nisi cum eodem die aliam Missam debuerit celebrare, ne si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret*: & eadem ratione perfundit vino digitos, quibus corpus Christi tetigerat.

Ad undecimum dicendum, quod veritas quantum ad aliquid debet respondere figuræ, quia scilicet non debet pars hostiæ consecratæ, de qua sacerdos, & ministri, vel etiam populus communicat, in crastinum reservari. Unde, ut habetur de consecr. dist. II. (cap. *Tribus gradibus*) Clemens I. Papa (epist. II. in princ.) statuit quod *tanta holocausta in altari offerantur, quanta populo sufficere debeant: quod si remanserint, in crastinum non reserventur, sed cum timore, & tremore Clericorum diligentia consumantur*. Quia tamen hoc sacramentum quotidie sumendum est, non autem agnus paschalis quotidie sumebatur; ideo oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eadem distinctione legitur (cap. XCIII.) *Presbyter Eucharistiam semper habeat paratam, ut quando quis infirmatus fuerit, statim eum communicet, ne sine communione moriatur*.

Ad duodecimum dicendum, quod in solemni celebratione Missæ plures debent adesse. Unde Soter Papa dicit (decreto III.) ut habetur de consecr. dist. I. (cap. LXI.) *Hoc quoque statutum est, ut nullus presbyterorum Missarum solemnia celebrare præsumat, nisi duobus præsentibus, sibique respondentibus, ipse tertius habeatur: quia cum pluraliter ab eo dicitur, Dominus vobiscum, & illud in secretis, Orate pro me, apertissime convenit ut ipsius respondeatur salutationi*. Unde & ad maiorem solemnitatem ibidem statutum legitur (cap. LIX.) quod Episcopus cum pluribus Missarum solemnia peragat. In Missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi catholici, ex cuius persona sacerdoti pluraliter respondet.

ARTICULUS VI. 509

Utrum possit sufficienter occurri defectibus circa celebrationem huius sacramenti occurrentibus, statuta Ecclesiæ observando.

IV. dist. XIII. in expos. lit.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt, statuta Ecclesiæ observando. Contingit enim quandoque quod sacerdos ante consecrationem, vel post moritur, vel alienatur, vel aliqua alia infirmitate impeditur, ne sacramentum sumere possit, & Missam perficere. Ergo videtur quod non possit impleri statutum Ecclesiæ quo præcipitur quod sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

2. Præterea. Contingit quandoque quod sacerdos ante consecrationem, vel post reco-

recolit se aliquid comedisse, vel bibisse, vel etiam alicui peccato mortali subiacere, vel etiam excommunicationi, cuius prius memoriam non habebat. Necesse est ergo quod ille qui est in tali articulo constitutus, peccet mortaliter contra statutum Ecclesiæ faciens, sive sumat, sive non sumat.

3. Præterea. Contingit quandoque quod in calicem musca, vel aranea, vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem; vel etiam cognoscit sacerdos calici venenum esse immissum ab aliquo malevolo causa occidendi ipsum: in quo casu si sumat, videtur mortaliter peccare se occidendo, vel Deum tentando: similiter si non sumat, peccat contra statutum Ecclesiæ faciens. Ergo videtur esse perplexus, & subiectus necessitati peccandi: quod est inconveniens.

4. Præterea. Contingit quandoque quod per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice, aut etiam nec vinum, & hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguine, quasi imperfectum faciens sacrificium, sive non sumat nec corpus, nec sanguinem.

5. Præterea. Contingit quandoque quod sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis, vel etiam alia quæ in celebratione huius sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eamdem materiam, quæ forte iam dixerat, sive utatur pane, & vino non consecratis, quasi consecratis.

6. Præterea. Contingit quandoque propter frigus, quod sacerdoti dilabitur hostia in calicem, sive ante fractionem, sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos ritum Ecclesiæ implere vel de ipsa fractione, vel etiam de hoc quod sola tertia pars mittatur in calicem.

7. Præterea. Contingit quandoque quod per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur, vel etiam quod sacerdos sacramentum sumptum vomit, aut etiam quod hostiæ consecratæ tamdiu conservantur ut putrefiant, vel etiam a muribus corrodantur, vel etiam qualitercumque perdantur: in quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundum Ecclesiæ statuta. Non videtur ergo quod his defectibus, seu periculis occurri possit, salvis Ecclesiæ statutis.

Sed contra est quod sicut Deus, ita Ecclesia non præcipit aliquid impossibile.

Respondeo dicendum, quod periculis, seu defectibus circa hoc sacramentum contingentibus dupliciter potest occurri: uno modo præveniendo, ne scilicet periculum accidat; alio modo subsequendo, ut scilicet id quod accidit, emendetur, vel adhibendo remedium, vel saltem per pœnitentiam eius, qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod si sacerdos morte, aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis, & sanguinis Domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero, incepta consecratione, hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet Missæ celebritas per alium expleri. Unde, ut habetur in decret. VII. quæst. I. (cap. *Nihil*,) in Toletano Concilio (VII. can. II.) legitur: *Censuimus convenire ut cum a sacerdotibus Missarum tempore mysteria sacra consecrantur, si ægritudinis accidat cuiuslibet eventus, quo cœptum nequeant explere mysterium, sit liberum Episcopo, vel presbytero alteri consecrationem exequi incepti officii. Non enim aliud competit ad supplementum initiatis mysteriis, quam aut incipientis, aut subsequentis benedictio completa sacerdotis: quia nec perfecta videri possunt, nisi perfecto ordine compleantur. Cum enim simus omnes unum in Christo, nihil contrarium diversitas personarum format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repræsentat. Ne tamen quod naturæ languoris causa consulitur, in præsumptionis perniciem convertatur, nullus absque proventu patentis molestiæ minister, vel sacerdos, cum cœperit, imperfecta officia præsumat omnino relinquere. Si quis hoc temerarie præsumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit.*

Ad secundum dicendum, quod ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est, quod est contra perfectionem huius sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium; minus autem est illud quod pertinet ad qualitatem sumentis. Et ideo si sacerdos post consecrationem inceptam recordetur se aliquid comedisse, vel bibisse, nihilominus debet perficere sacrificium, & sumere sacramentum: similiter si recordetur se peccatum aliquod commisisse, debet pœnitere cum proposito confitendi, & satisfaciendi; & sic non indigne, sed fructuo-

se sumet sacramentum: & eadem ratio est, si meminerit se excommunicationi cuicumque subiacere: debet enim assumere propositum humiliter absolutionem petendi; & sic per invisibilem Pontificem Iesum Christum absolutionem consequetur quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicuius praedictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis, & excommunicationis, quod Missam inceptam desereret, nisi grave scandalum timeretur.

Ad tertium dicendum, quod si musca, vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, & abluto calice, denuo aliud vinum poni consecrandum. Si vero aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal caute capi, & diligenter lavari, & comburi, & ablutio cum cineribus in sacrarium mitti. Si vero venenum ibi esse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere, nec alii dare, ne calix vitae vertatur in mortem; sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari: & ne sacramentum remaneat imperfectum, debet aliud vinum apponere in calicem, & denuo resumere a consecratione sanguinis, & sacrificium perficere.

Ad quartum dicendum, quod si sacerdos ante consecrationem sanguinis, & post consecrationem corporis percipiat aut vinum, aut aquam non esse in calice, debet statim apponere, & consecrare. Si vero post consecrationis verba perceperit quod aqua desit, debet nihilominus procedere: quia appositio aquae, ut supra dictum est (quaest. lxxiv. art. 7) non est de necessitate sacramenti: debet tamen puniri ille ex cuius negligentia hoc contingit. Nullo autem modo debet aqua vino iam consecrato misceri: quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est (quaest. lxxvii. art. 8.) Si vero percipiat post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua, si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua, & resumere a verbis consecrationis sanguinis. Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, aliam hostiam apponere debet iterum consecrandam simul cum sanguine: quod ideo dico, quia si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi: &, sicut dicitur in praedicto cap. Toletani Concilii (cit. in resp. ad 1.) *perfecta videri non possunt sacrificia, nisi perfecto ordine compleantur*. Si vero inciperet a consecratione sanguinis, & repeteret omnia verba consequentia, non competeret, nisi adesset hostia consecrata; cum in verbis illis occurrant quaedam dicenda, & fienda non solum circa sanguinem, sed etiam circa corpus: & debet in fine iterum sumere hostiam consecratam, & sanguinem, non obstante etiam si prius sumpserit aquam quae erat in calice: quia praeceptum de perfectione, vel de perceptione huius sacramenti maioris est ponderis quam praeceptum quod sacramentum a ieiunis sumatur, ut supra dictum est (quaest. lxxx. art. 8.)

Ad quintum dicendum, quod licet sacerdos non recolat se dixisse aliqua eorum quae dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari: non enim qui multa dicit, recolit omnia quae dixit: nisi forte aliquid in dicendo apprehenderit sub ratione iam dicti: sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde si aliquis attente cogitet illud quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multum postea recolit se dixisse: sic enim fit aliquid obiectum memoriae, inquantum accipitur sub ratione praeteriti, sicut dicitur in Lib. de memoria (cap. 1. a princ.) Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non existimo quod propter hoc debeat resumere, immutando ordinem sacrificii, sed debet ulterius procedere; si vero certificetur se omisisse aliquid eorum quae sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cum forma consecrationis sit de necessitate sacramenti, sicut & materia, idem videtur faciendum, quod dictum est (in solut. praec.) in defectu materiae, ut scilicet resumatur a forma consecrationis, & cetera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii.

Ad sextum dicendum, quod fractio hostiae consecratae, & quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut admixtio aquae significat populum: & ideo horum praetermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem huius sacramenti.

Ad septimum dicendum, quod, sicut legitur de consecr. dist. ii. (cap. xxvii.) ex decreto (vi.) Pii I. Papae *si per negligen-*

gligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quae terrae adhaeret, lingua lambetur, & tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, & igni consumetur, & cinis intra altare condetur; & sacerdos quadraginta diebus poeniteat. Si autem super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam, & tribus diebus poeniteat: si super linteum altaris, & ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus poeniteat: si usque ad tertium, novem diebus poeniteat: si usque ad quartum, viginti diebus poeniteat; & linteamina quae stilla tetigerit, tribus vicibus lavet minister calice subtus posito; & aqua ablutionis sumatur, & iuxta altare recondatur. Posset etiam sumi in potum a ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulterius partem illam linteaminum incidunt, & comburunt, & cinerem in altari, vel sacrario reponunt. Subditur autem ibidem (cap. XXVIII.) ex Poenitentiali Bedae Presbyteri (Lib. de remediis peccator. cap. de ebrietate) *Si quis per ebrietatem, vel voracitatem Eucharistiam evomuerit, quadraginta diebus poeniteat, si laicus est: clerici, vel monachi, seu diaconi, & presbyteri septuaginta diebus poeniteant; Episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causa evomuerint, septem diebus poeniteant.* Et in eadem dist. (cap. XCIV.) legitur ex Concilio Arelatensi (IV.) *Qui non bene custodierit sacrificium, & mus, vel aliquod animal illud comederit, quadraginta diebus poeniteat; qui autem perdiderit illud in Ecclesia, aut pars eius ceciderit, & non inventa fuerit, triginta diebus poeniteat.* Et eadem poenitentia videtur dignus sacerdos, per cuius negligentiam hostiae consecratae putresiunt. Praedictis autem diebus debet poenitens ieiunare, & a Communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii, & personae, potest minui, vel addi ad poenitentiam praedictam. Hoc tamen observandum est, quod ubicumque species integrae inveniuntur, sunt reverenter conservandae, vel etiam sumendae: quia manentibus speciebus, manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est (quaest. LXXVII. art. 5.) Ea vero in quibus inveniuntur, si commode fieri potest, sunt comburenda, cinere in sacrario recondito, sicut de rasura tabulae dictum est (hic sup.)

QUAESTIO LXXXIV.

De sacramento poenitentiae,

in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de sacramento poenitentiae: circa quod primo considerandum est de ipsa poenitentia; secundo de effectu ipsius; tertio de partibus eius; quarto de suscipientibus hoc sacramentum; quinto de potestate ministrorum, quae ad claves pertinet; sexto de solemnitate huius sacramenti.

Circa primum duo consideranda sunt. Primo de poenitentia, secundum quod est sacramentum. Secundo de poenitentia, secundum quod est virtus.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, utrum poenitentia sit sacramentum.

Secundo de propria materia eius.

Tertio de forma ipsius.

Quarto, utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum.

Quinto, utrum hoc sacramentum sit de necessitate.

Sexto de ordine eius ad alia sacramenta.

Septimo de institutione eius.

Octavo de duratione ipsius.

Nono de continuatione eius.

Decimo, utrum possit iterari.

ARTICULUS I. 510

Utrum poenitentia sit sacramentum.

IV. dist. XIV. *quaest.* 1. *art.* 1. *quaest.* 1. *& dist.* XXII. *quaest.* 11. *art.* 3. *quaest.* 2. *cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit sacramentum. Gregorius enim dicit (id hab. Isid. Lib. VI. Etymolog. cap. ult. cir. med.) & habetur in Decret. 1. quaest. 1. (cap. *Multi saecularium:*) *Sacramenta sunt baptismus, chrisma, corpus, & sanguis Christi: quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius (a) operatur salutem.* Sed hoc non contingit in poenitentia: quia non adhibentur aliquae corporales res, sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo poenitentia non est sacramentum.

2. Praeterea. Sacramenta Ecclesiae a mi-

(a) Ita cum codd. Alcan. & Camer. edit. passim. Al. additur in eis.

ministris Christi exhibentur, secundum illud I. Cor. IV. I. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei*. Sed pœnitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interius a Deo hominibus inspiratur, secundum illud Hierem. XXXI. 19. *Postquam convertisti me, egi pœnitentiam*. Ergo videtur quod pœnitentia non sit sacramentum.

3. Præterea. In sacramentis de quibus iam supra diximus, est aliquid quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res, & sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex præmissis patet (quæst. LXVI art. I.) Sed hoc non invenitur in pœnitentia. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

Sed contra est quod sicut baptismus adhibetur ad purificandum a peccato, ita & pœnitentia: unde & Petrus dixit Simoni Act. VIII. 22. *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua*. Sed baptismus est sacramentum, ut supra habitum est (quæst. LXVI. art. I.) Ergo pari ratione & pœnitentia.

Respondeo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in cap. supra dicto (in arg. I.) *sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significative accipiamus, quod sancte accipiendum est*.

Manifestum est autem quod in pœnitentia ita res gesta fit quod aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris pœnitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis: nam peccator pœnitens per ea quæ facit, & dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse: similiter etiam sacerdos per ea quæ agit, & dicit circa pœnitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est quod pœnitentia quæ in Ecclesia agitur, est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod nomine corporalium rerum intelliguntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles; qui ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo, vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum, quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quæ superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum & quantum ad culpam, & quantum ad pœnam; & in confirmatione, ubi datur plenitudo Spiritus sancti; & in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis, quæ provenit ex virtute Christi, quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si quis actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quæ habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiæ; ut accidit in pœnitentia, & matrimonio: sicut etiam in medicinis corporalibus quædam sunt res exterius adhibitæ, sicut emplastra, & electuaria; quædam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quædam.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis quæ habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiæ, qui gerit personam Christi, in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo. In sacramento autem pœnitentiæ, sicut dictum est (in solut. præc.) sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna: unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante; sed complementum sacramenti exhibet minister, dum pœnitentem absolvit.

Ad tertium dicendum, quod etiam in pœnitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus exterius exercitus tam per peccatorem pœnitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem; res autem, & sacramentum est pœnitentia interior peccatoris; res autem tantum, & non sacramentum est remissio peccati: quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem, & secundum sunt quodammodo causa tertii.

ARTICULUS II. 511

Utrum peccata sint propria materia huius sacramenti.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccata non sint propria materia huius sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba prolata sanctificatur, & sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quod contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo peccata non sunt materia propria huius sacramenti.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (sc. hom. XXVII. inter l.

cap. I.

cap. I. parum a princ.) *Nullus potest inchoare novam vitam, nisi eum veteris vitæ pœniteat*. Sed ad vetustatem vitæ pertinent non solum peccata, sed etiam pœnalitates præsentis vitæ. Non ergo peccata sunt propria materia pœnitentiæ.

3. Præterea. Peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed pœnitentiæ sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per baptismum; neque contra peccatum mortale, quod tollitur per confessionem peccatoris; nec etiam contra veniale, quod tollitur per tunsionem pectoris, & per aquam benedictam, & alia huiusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia pœnitentiæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. Cor. XII. 21. *Non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia, quam gesserunt*.

Respondeo dicendum, quod duplex est materia, scilicet proxima, & remota; sicut statuæ proxima materia est metallum, remota vero aqua.

Dictum est autem (art. præc. ad I. & 2.) quod materia proxima huius sacramenti sunt actus pœnitentis: cuius materia sunt peccata, de quibus dolet, & quæ confitetur, & pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quod remota materia pœnitentiæ sint peccata, non acceptanda, sed detestanda, & destruenda.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod vetus, & mortalis vita est obiectum pœnitentiæ, non ratione pœnæ, sed ratione culpæ annexæ.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo. Nam de peccato actuali mortali est pœnitentia proprie, & principaliter: proprie quidem, quia proprie dicimur pœnitere de his quæ nostra voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. De peccatis autem venialibus est quidem pœnitentia proprie, inquantum sunt nostra voluntate facta; non tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali pœnitentia nec principaliter est (quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis baptismus) nec etiam proprie, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum: nisi forte inquantum voluntas Adæ reputatur nostra, secundum modum loquendi quo Apostolus dicit Rom. V. 12. *In quo omnes peccaverunt*. Inquantum tamen large accipitur pœnitentia pro quacumque detestatione rei præteritæ, potest dici pœnitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in Lib. de pœnitentia (alius Auctor de vera & falsa pœnit. cap. VIII.)

ARTICULUS III. 512

Utrum hæc sit forma huius sacramenti, Ego te absolvo.

IV. dist. XXII. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 2. & 3. & *op.* XXII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hæc non sit forma huius sacramenti, *Ego te absolvo*. Formæ enim sacramentorum ex institutione Christi, & Ecclesiæ usu habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur; quinimmo in quibusdam absolutionibus quæ in Ecclesia publice fiunt, sicut in Prima, & Completorio, & in Cœna Domini, absolvens non utitur oratione indicativa, ut dicat, *Ego te absolvo*, sed oratione deprecativa, cum dicit, *Misereatur vestri omnipotens Deus*, vel *Absolutionem, & remissionem tribuat vobis omnipotens Deus*. Ergo hæc non est forma huius sacramenti, *Ego te absolvo*.

2. Præterea. Leo Papa dicit (epist. CVIII. al. XCI. ad Theodor. cap. II.) quod indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri. Loquitur autem de indulgentia Dei quæ præstatur pœnitentibus. Ergo forma huius sacramenti debet esse per modum deprecationis.

3. Præterea. Idem est absolvere a peccato, quod peccatum remittere. Sed solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interius hominem a peccato mundat, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. IV. cir. med. & Lib. I. de peccator. merit. & remis. cap. XXIII.) Ergo videtur quod solus Deus a peccato absolvat. Non ergo debet sacerdos dicere, *Ego te absolvo*, sicut non dicit, *Ego tibi peccata remitto*.

4. Præterea. Sicut Dominus dedit potestatem discipulis absolvendi a peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi

infirmitates, & ut dæmonia eiicerent, & ut languores sanarent, ut habetur Matth. x. & Luc. ix. Sed sanando infirmos Apostoli non utebantur his verbis, *Ego te sano*; sed, *Sanet te Dominus Iesus Christus*, sicut Petrus dixit paralytico, ut habetur Act. ix. 34. Ergo videtur quod sacerdotes habentes potestatem Apostolis a Christo traditam non debeant uti hac forma verborum, *Ego te absolvo*, sed, *Absolutionem tribuat tibi Christus*.

5. Præterea. Quidam hac forma utentes sic eam exponunt, *Ego te absolvo*, idest *absolutum ostendo*. Sed nec hoc etiam sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur: unde, ut legitur Matth. xvi. 19 antequam Petro diceretur, *Quodcumque solveris super terram &c.* dictum est ei: *Beatus es Simon Bariona: quia caro, & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui est in cælis*. Ergo videtur quod sacerdos, cui non est facta revelatio, præsumptuose dicat, *Ego te absolvo*, etiamsi exponatur, idest *absolutum ostendo*.

Sed contra est quod sicut Dominus dixit discipulis Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos &c* ita dixit Petro Matth. xvi. 19 *Quodcumque solveris super terram &c.* Sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fretus dicit, *Ego te baptizo*. Ergo eadem auctoritate dicere debet in hoc sacramento, *Ego te absolvo*.

Respondeo dicendum, quod in qualibet re perfectio attribuitur formæ. Dictum est autem supra (art. 1. hu. quæst. ad 2.) quod hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quæ sunt ex parte pœnitentis, sive sint verba, sive facta, sint quædam materia huius sacramenti; ea vero quæ sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formæ.

Cum autem sacramenta novæ legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est (quæst. lxii. art. 1. ad 1.) oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur proportionaliter materiæ sacramenti. Unde forma Baptismi est, *Ego te baptizo*; & forma confirmationis est, *Consigno te signo crucis, & confirmo te chrismate salutis*: eo quod huiusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiæ: in sacramento autem Eucharistiæ, quod consistit in ipsa consecratione materiæ, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur, *Hoc est corpus meum*.

Hoc autem sacramentum, scilicet pœnitentiæ, non consistit in consecratione alicuius materiæ, nec in usu alicuius materiæ sanctificatæ, sed magis in remotione cuiusdam materiæ, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ, ut ex supra dictis patet (art. præc.) Talis autem remotio significatur a sacerdote, cum dicitur, *Ego te absolvo*. Nam peccata sunt quædam vincula, secundum illud Proverb. v. 22. *Iniquitates suæ capiunt impium: & funibus peccatorum suorum quisque constringitur*. Unde patet quod hæc est convenientissima forma huius sacramenti, *Ego te absolvo*.

Ad primum ergo dicendum, quod ista forma assumitur ex ipsis verbis Christi, quibus Petro dixit (Matth. xvi. 19.) *Quodcumque solveris super terram &c.* Et tali forma Ecclesia utitur in sacramentali absolutione. Huiusmodi autem absolutiones in publico factæ non sunt sacramentales, sed sunt orationes quædam ordinatæ ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere, *Misereatur tui omnipotens Deus*, vel *Absolutionem, & remissionem tribuat tibi Deus*: quia per hæc verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Præmittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte pœnitentis, cuius actus materialiter quodammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo, vel in confirmatione.

Ad secundum dicendum, quod verbum Leonis est intelligendum quantum ad deprecationem, quæ præmittitur absolutioni; non autem removet quin sacerdotes absolvant.

Ad tertium dicendum, quod solus Deus per auctoritatem & a peccato absolvit, & peccatum remittit; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, inquantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis. Nam virtus divina est quæ interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive verba, sicut ex supradictis patet (quæst. lxii. art. 4. & quæst. lxiv. art. 1. & 2.) Unde & Dominus expressit utrumque: nam Matth. xvi. 19. dixit Petro: *Quodcumque solveris super terram &c.* & Ioan. xx. 23. dixit discipulis: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ideo tamen sacerdos potius dicit, *Ego te absolvo*, quam

Ego

Ego tibi peccata remitto, quia hoc magis congruit verbis quæ Dominus dixit, virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt. Quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertinet ad primam auctoritatem Dei, scilicet ut dicatur: *Ego te absolvo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*, vel per virtutem passionis Christi, vel auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit III. cap. cæl. Hierarch. (a med. implic. & cap. VII. eccles. Hierar. vers. fi.) Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis.

Ad quartum dicendum, quod Apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur; est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter, sive ministerialiter in sacramentis: & ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quam in sanationibus infirmitatum.

In quibus tamen non semper modo deprecativo utebantur, sed quandoque modo indicativo, & imperativo; sicut Act. III. 6. legitur, quod Petrus dixit claudo: *Quod habeo, hoc tibi do: in nomine Iesu Christi Nazareni surge, & ambula*.

Ad quintum dicendum, quod ista expositio, *Ego te absolvo*, idest *absolutum ostendo*, quantum ad aliquid quidem vera est; non tamen est perfecta. Sacramenta enim novæ legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant. Unde sicut sacerdos baptizando aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba, & facta, & non solum significative, sed etiam effective; ita etiam cum dicit, *Ego te absolvo*, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Nec tamen loquitur quasi de re incerta: quia sicut alia sacramenta novæ legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis; ita etiam & in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de adult. coniug. (cap. IX in princ.) *Non est turpis, nec difficilis post patrata, & purgata adulteria reconciliatio coniugii, ubi per claves regni cælorum non dubitatur fieri remissio peccatorum*. Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta; sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio, *Ego te absolvo*, idest *sacramentum absolutionis tibi impendo*.

ARTICULUS IV. 513

Utrum impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum.

IV. cont. gen. cap. LXXI. *& op.* XXII. *cap.* IV.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim Marci ult. 18. *Super ægros manus imponent, & bene habebunt*. Ægri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manus impositio facienda.

2. Præterea. In sacramento pœnitentiæ recuperat homo Spiritum sanctum amissum: unde ex persona pœnitentis dicitur in Psal. l. 14. *Redde mihi lætitiam salutaris tui, & spiritu principali confirma me*. Sed Spiritus sanctus datur per impositionem manuum: legitur enim Act. VIII. 17. quod *Apostoli imponebant manus super illos, & accipiebant Spiritum sanctum*: & Matth. XIX. 19. dicitur quod *oblati sunt Domino parvuli, ut eis manus imponeret*. Ergo in hoc sacramento est facienda manus impositio.

3. Præterea. Verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt maioris efficaciæ quam in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceat; sicut in baptismo simul cum hoc quod sacerdos dicit, *Ego te baptizo*, requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam simul cum hoc quod sacerdos dicit, *Ego te absolvo*, oportet quod aliquem actum exerceat circa pœnitentem, in ponendo ei manus.

Sed contra est quod cum Dominus dixit Petro (Matth. XVI. 19.) *Quodcumque solveris super terram &c.* nullam mentionem de manus impositione fecit: neque etiam cum omnibus Apostolis simul dixit: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Ioan. XX. 23.) Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

Respondeo dicendum, quod impositio manuum in sacramentis Ecclesiæ fit ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum, quo illi quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudi-

tudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiæ esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus sancti; & in sacramento ordinis, in quo confertur quædam excellentia potestatis in divinis mysteriis: unde & II. ad Timoth. 1. 6. dicitur: *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum*.

Sacramentum autem pœnitentiæ non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiæ, sed ad remotionem peccatorum: & ideo ad hoc sacramentum non requiritur manuum impositio, sicut etiam nec ad baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum. (*a*)

Ad primum ergo dicendum, quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula perficienda, ut scilicet per contactum manus hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur; sicut etiam legitur de Domino Marc. VI. 5. quod *infirmos manibus impositis curavit*: & Matth. VIII. legitur, quod leprosum mundavit per contactum.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet acceptio Spiritus sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manus impositio; sed acceptio Spiritus sancti cum plenitudine requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

Ad tertium dicendum, quod in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo, & confirmatione, & extrema unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicuius materiæ exterius appositæ; sed loco materiæ se habent ea quæ sunt ex parte pœnitentis: unde sicut in Eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiunt absolutionis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarius, non minus competeret crucissignatio, quæ adhibetur in Eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata; & tamen non est de necessitate huius sacramenti, sicut nec de necessitate Eucharistiæ.

ARTICULUS V. 514

Utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis.

Sup quæst. LXV. *art.* 1. *cor.* & *art.* 2. *ad* 4. & *art.* 4. *cor.* & *IV. dist.* XIV. *quæst.* 1. *art.* 5. & *in prin. exp. lit.* & *IV. cont. cap.* XVII.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non sit de necessitate salutis. Quia super illud Ps. CXXV. *Qui seminant in lacrymis &c.* dicit Glossa (interl. Aug.) „ Noli esse tristis, „ si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax. " Sed tristitia est de ratione pœnitentiæ, secundum illud II. Cor. VII. 10. *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Ergo bona voluntas sine pœnitentia sufficit ad salutem.

2. Præterea. Proverb. X. 12. dicitur: *Universa delicta operit caritas*: & infra cap. XV. 27. *Per misericordiam, & fidem purgantur peccata*. Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo habendo caritatem, & fidem, & miseri-

(*a*) *Hæc D. Thomas. Sic autem prosequitur in textu Nicolaius*. Licet interdum sacramentum pœnitentiæ (publicæ, vel privatæ) *manus impositio* apud veteres appelletur, vel per manuum impositionem designetur. Sic enim S. Clemens Lib. II. Constitutionum apostolicarum cap. XVIII. de reconciliatione peccatoris agens: *Eum qui luxit*, inquit, *cum ei manum imposueris, recipe, ac permitte in Ecclesia esse*: ut & cap. XLI. *Cum ei manum imposueris, in antiqua pascua restitues*. Sic Cyprianus Lib. de lapsis: *Ante expiata delicta, ante exomologesim*, idest confessionem, *factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio, & manu sacerdotis, pacem putant esse, quam quidam verbis fallacibus venditant &c.* Sic Augustinus de baptis. adversus Donatistas Lib. III. cap. XVI. *Manus impositio*, idest pœnitentia, vel reconciliatio, *non sicut baptismus repeti non potest: quid est enim aliud nisi oratio super hominem?* Quasi dicat, baptismum quidem iterari non posse, post autem pœnitentiam, vel reconciliationem iterari. Sic S. Leo epist. XCII. cap. XVII. eos qui escis immolatitiis usi sunt, *manus impositione purgari* ait. Sic Optatus Milevitanus Lib. II. *Dum manus imponitis, & delicta donatis &c.* Ut & in Concilio Carthaginensi IV. cap. LXXVI. *Si continuo creditur morituri, reconcilietur per manus impositionem &c.* & in Arauxicano cap. III. *Stent in ordine pœnitentium, ut ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione recipiat*. Sed a cæremonia tantum exteriori, quæ nunc etiam in usu est, sacramentum pœnitentiæ sic vocatur; non quod ad eius essentiam sive intrinsecam rationem cæremonia illa pertineat; sicut etiam sacramentum Eucharistiæ Tertullianus Lib. de pudicitia cap. XIV. *Sacramentum benedictionis* vocat, & *Eulogiam* eodem sensu Græci passim appellant, quia in eo conficiendo benedictio adhibetur exemplo Christi; quamvis eius confectioni vel consecrationi essentialis non sit.

ericordiam, potest quisque salutem consequi etiam sine pœnitentiæ sacramento.

3. Præterea. Sacramenta Ecclesiæ initium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Ioan. VIII. Christus mulierem adulteram absolvit absque pœnitentia. Ergo videtur quod pœnitentia non sit de necessitate salutis.

Sed contra est quod Dominus dicit Luc. XIII. 3. *Si pœnitentiam non habueritis, omnes simul peribitis*.

Respondeo dicendum, quod aliquid est necessarium ad salutem dupliciter: uno modo absolute; alio modo ex suppositione. Absolute quidem necessarium est ad salutem illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, & sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum pœnitentiæ; quod quidem est necessarium non omnibus, sed peccato subiacentibus. Dicitur enim II. Paral. ult. (in orat. Manass. ante Lib. III. Esdræ:) *Tu Domine Deus iustorum non posuisti pœnitentiam iustis, Abraham, Isaac, & Iacob, & his qui tibi non peccaverunt*. Peccatum autem, *cum consummatum fuerit, generat mortem*, ut dicitur Iacobi I. 15. Et ideo necessarium est ad salutem peccatoris quod peccatum removeatur ab eo: quod quidem non potest fieri sine pœnitentiæ sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere pœnitentis, qui cooperatur gratiæ ad destructionem peccati. Sicut enim dicit Augustinus super Ioan. (implic. tract. LXXII. ante med. & expres. serm. XV. de verb. Apost. cap. XI. cir. med.) *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Unde patet quod sacramentum pœnitentiæ est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis, postquam homo in morbum periculosum inciderit.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa videtur esse intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quæ fit per peccatum: talis enim non habet tristitiæ causam: sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non potest restitui sine tristitia, qua quis dolet de peccato præterito; quod pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod ex quo aliquis peccatum incurrit, caritas, fides, & misericordia non liberant hominem a peccato sine pœnitentia. Requirit enim caritas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, & quod amico homo studeat satisfacere: requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quæ in sacramentis Ecclesiæ operatur, quærat iustificari a peccatis: requirit etiam & ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat pœnitendo suæ miseriæ, quam per peccatum incurrit, secundum illud Proverb. XIV. 34. *Miseros facit populos peccatum*: unde Eccli. XXX. 24. dicitur: *Miserere animæ tuæ, placens Deo*.

Ad tertium dicendum, quod ad potestatem excellentiæ, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est (quæst. LXIV. art. 3.) pertinuit quod Christus effectum sacramenti pœnitentiæ, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulteræ sine exterioris pœnitentiæ sacramento, licet non sine interiori pœnitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

ARTICULUS VI. 515

Utrum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium.

IV. dist. 11. quæst. 1. art. 3. ad 5. & dist. XIV. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & dist. XVI. quæst. IV. art. 1. quæst. 1. ad 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod pœnitentia non sit secunda tabula post naufragium. Quia super illud Isa. III. *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt*, dicit Glossa (interl. Hieron.) „ Secunda tabula post naufragium „ est peccata abscondere. " Pœnitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo pœnitentia non est secunda tabula.

2. Præterea. Fundamentum in ædificio non tenet secundum, sed primum locum. Pœnitentia autem in spirituali ædificio est fundamentum, secundum illud Hebr. VI. 1. *Non rursus iacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis*: unde & præcedit ipsum baptismum, secundum illud Act. II. 38. *Pœnitentiam agite, & baptizetur unusquisque vestrum*. Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula.

3. Præterea. Omnia sacramenta sunt quædam tabulæ, idest remedia contra peccatum. Sed pœnitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supradictis patet (quæst. LXV. art. 1. & 2.) Ergo pœnitentia

tentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (loc. cit.) quod *secunda tabula post naufragium est pœnitentia*.

Respondeo dicendum, quod id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut & substantia prior est accidente. Sacramenta autem quædam per se ordinantur ad salutem hominis; sicut baptismus, qui est spiritualis generatio; & confirmatio, quæ est spirituale augmentum; & Eucharistia, quæ est spirituale nutrimentum: pœnitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati: nisi enim homo peccaret actualiter, pœnitentia non indigeret; indigeret tamen baptismo, & confirmatione, & Eucharistia: sicut & in vita corporali non indigeret homo medicatione, nisi infirmaretur; indigeret autem homo per se ad vitam generatione, augmento, & nutrimento.

Et ideo pœnitentia tenet secundum locum respectu status integritatis, qui confertur, & conservatur per sacramenta prædicta: unde & metaphorice dicitur *secunda tabula post naufragium*. Nam sicut primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra; secundum autem remedium est post navem fractam, ut quis tabulæ adhæreat: ita etiam primum remedium in mari huius vitæ est quod homo integritatem servet; secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdiderit, quod per pœnitentiam redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod abscondere peccata contingit dupliciter. Uno modo, dum ipsa peccata fiunt. Est autem peius peccare publice quam occulte: tum quia peccator publicus videtur ex maiori contemptu peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo quoddam remedium est in peccatis quod aliquis in occulto peccet: & secundum hoc dicit Glossa, quod *secunda tabula post naufragium est peccata abscondere*, non quod per hoc tollatur peccatum, sicut per pœnitentiam, sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo aliquis abscondit peccatum prius factum per negligentiam confessionis: & hoc contrariatur pœnitentiæ: & sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulæ: dicitur enim Proverb. XXVIII. 13. *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur*.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia non potest dici fundamentum spiritualis ædificii simpliciter, idest in prima ædificatione; sed est fundamentum in secunda reædificatione, quæ fit per destructionem peccati: nam primo redeuntibus ad Deum occurrit pœnitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinæ. Pœnitentia autem quæ baptismum præcedit, non est pœnitentiæ sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod tria præcedentia sacramenta pertinent ad navem integram, idest ad statum integritatis, respectu cuius pœnitentia dicitur secunda tabula.

ARTICULUS VII. 516

Utrum hoc sacramentum fuerit convenienter in nova lege institutum.

IV. dist. XXII. *quæst.* V. *art.* 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege. Ea enim quæ sunt de iure naturali, institutione non indigent. Sed pœnitere de malis quæ quis gessit, est de iure naturali: non enim potest aliquis bonum diligere, quin de contrario doleat. Ergo pœnitentia non fuit convenienter instituta in nova lege.

2. Præterea. Illud quod fuit in veteri lege, instituendum non fuit in nova. Sed etiam in veteri lege fuit pœnitentia: unde & Dominus conqueritur Hierem. VIII. 6. dicens: *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens, Quid feci?* Ergo pœnitentia non debuit institui in nova lege.

3. Præterea. Pœnitentia consequenter se habet ad baptismum, cum sit secunda tabula, ut supra dictum est (art. præc.) Sed pœnitentia videtur a Domino instituta ante baptismum: nam in principio prædicationis suæ dixisse Dominus legitur Matth. IV. 17. *Pœnitentiam agite: appropinquavit enim regnum cælorum*. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

4. Præterea. Sacramenta novæ legis institutionem habent a Christo, ex cuius virtute operantur, ut supra dictum est (quæst. LXII. art. 5. & quæst. LXIV. art. 1.) Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cum ipse non sit usus eo, sicut aliis sacramentis quæ ipse instituit,

tuit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

Sed contra est quod dicit Dominus Luc. ult. 46 *Oportebat Christum pati, & resurgere a mortuis die tertia, & praedicari in nomine eius poenitentiam, & remissionem peccatorum in omnes gentes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu quaest. ad 1. & 2.) in hoc sacramento actus poenitentis se habet sicut materia; id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale, & completivum sacramenti. Materia vero etiam in aliis sacramentis praeexistit a natura, ut aqua; vel ab arte, ut panis: sed quod talis materia ad sacramentum assumitur, institutione indiget hoc determinante. Sed forma sacramenti, & virtus ipsius totaliter est ex institutione Christi, ex cuius passione procedit virtus sacramentorum.

Sic ergo huius sacramenti materia praeexistit a natura: ex naturali enim ratione homo movetur ad poenitendum de malis quae fecit; sed quod hoc, vel illo modo homo poenitentiam agat, est ex institutione divina. Unde & Dominus in principio praedicationis suae indixit hominibus, ut non solum poeniterent, sed etiam poenitentiam agerent, significans determinatos modos actuum, qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit Matth. XVI. 19 ubi dixit Petro *Tibi dabo claves regni caelorum &c.* Efficaciam autem huius sacramenti, & originem virtutis eius manifestavit post resurrectionem Luc. ult. 47. ubi dixit, quod *oportet praedicari in nomine eius poenitentiam, & remissionem peccatorum in omnes gentes*, praemisso de passione, & resurrectione. Ex virtute enim nominis Iesu Christi patientis, & resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet in remissionem peccatorum.

Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege institutum fuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod de iure naturali est quod aliquis poeniteat de malis quae fecit, quantum ad hoc quod doleat ea fecisse, & doloris remedium quaerat per aliquem modum, & quod etiam aliqua signa doloris ostendat; sicut & Ninivitae fecerunt, ut Ionae III legitur: in quibus tamen aliquid fuit adiunctum fidei, quam conceperant ex praedicatione Ionae, ut scilicet hoc agerent sub spe veniae consequendae a Deo, secundum illud quod ibi 9. legitur: *Quis scit, si convertatur, & ignoscat Deus, & revertatur a furore irae suae, & non peribimus?* Sed sicut alia quae sunt de iure naturali, determinationem acceperunt ex institutione legis divinae, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quaest. XCI. art. 4. & quaest. XCV. art. 2. & quaest. XCIX.) ita etiam & poenitentia.

Ad secundum dicendum, quod ea quae sunt iuris naturalis, diversimode determinationem accipiunt in veteri, & in nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis, & perfectioni novae legis. Unde & poenitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit, quantum quidem ad dolorem, ut esset magis in corde quam in exterioribus signis, secundum illud Ioel. II. 13. *Scindite corda vestra, & non vestimenta vestra:* quantum autem ad remedium doloris quaerendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali. Unde Dominus Levit. V. 17. dicit: *Anima, si peccaverit per ignorantiam .... offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti, iuxta mensuram, aestimationemque peccati: qui orabit pro eo, quia nescie ns fecerit: & dimittetur ei:* in hoc enim ipso quod oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodo suum peccatum sacerdoti confitebatur. Et secundum hoc dicitur Proverb. XXVIII. 13. *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui autem confessus fuerit, & reliquerit ea, misericordiam consequetur.* Nondum autem erat instituta potestas clavium, quae a passione Christi derivatur; & per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato cum proposito subiiciendi se per confessionem, & satisfactionem clavibus Ecclesiae sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod si quis recte consideret ea quae Dominus dixit de necessitate baptismi Ioan. III. tempore praecesserunt ea quae dixit Matth. IV. de necessitate poenitentiae: nam id quod dixit Nicodemo de baptismo, fuit ante incarcerationem Ioannis, de quo postea subditur, quod baptizabat; illud vero quod de poenitentia dixit Matth. IV. fuit post incarcerationem Ioannis.

Si tamen prius ad poenitentiam induxisset quam ad baptismum, hoc ideo esset, quia etiam ante baptismum requiritur quaedam poenitentia; sicut & Petrus dicit Act. II. 38. *Poenitentiam agite, & baptizetur unusquisque vestrum.*

Ad

Ad quartum dicendum, quod Christus non est usus baptismo, quem ipse instituit, sed est baptizatus baptismo Ioannis, ut supra dictum est (quaest. XXXIX. art. 1. & 2.) Sed nec etiam active usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli eius, ut dicitur Ioan. IV. quamvis credendum sit quod discipulos suos baptizaverit, ut Augustinus dicit ad Seleucianum (epist. CCLXV. al. CVIII. ante med. & Lib. III. de anima & eius orig. cap. IX.) Usus autem huius sacramenti ab eo instituti nullo modo sibi competebat; nec quantum ad hoc quod ipse poeniteret, in quo peccatum non fuit, neque quantum ad hoc quod hoc sacramentum aliis praeberet: quia ad ostendendam misericordiam, & virtutem suam, effectum huius sacramenti sine sacramento praebebat, ut supra dictum est (art. 5. huj. quaest. ad 3.) Sacramentum autem Eucharistiae & ipse sumpsit, & aliis dedit, tum ad commendandam excellentiam huius sacramenti, tum quia hoc sacramentum est memoriale suae passionis, in qua Christus est sacerdos, & hostia.

ARTICULUS VIII. 517

Utrum poenitentia debeat durare usque ad finem vitae.

Inf. art. 9. ad 1. & IV. dist. XVII. quaest. II. art. 4 quaest. 1. & 2.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non debeat durare usque ad finem vitae. Poenitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed poenitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundum illud Ezech. XVIII. 21. *Si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis quae operatus est .... vita vivet, & non morietur.* Ergo non oportet ulterius poenitentiam protendi.

2. Praeterea. Poenitentiam agere pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, & ulterius ad statum perfectorum. Ergo non debet homo poenitentiam agere usque ad finem vitae.

3. Praeterea. Sicut in aliis sacramentis homo debet servare statuta Ecclesiae, ita & in hoc sacramento. Sed secundum canones determinata sunt tempora poenitendi, ut scilicet ille qui hoc, vel illud peccatum commiserit, tot annis poeniteat. Ergo videtur quod non sit poenitentia extendenda usque ad finem vitae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de poenit. (alius Auctor de vera, & falsa poenit. cap. XIII.) *Quid restat nobis nisi semper dolere in vita? ubi enim dolor finitur, deficit poenitentia; si vero poenitentia finitur, quid relinquitur de venia?*

Respondeo dicendum, quod duplex est poenitentia, scilicet interior, & exterior. Interior quidem poenitentia est qua quis dolet de peccato commisso: & talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae: semper enim debet homini displicere quod peccavit: si enim ei placeret peccasse, iam ex hoc ipso peccatum incurreret, & fructum veniae perderet. Displicentia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita; post hanc vitam autem Sancti non sunt susceptivi doloris: unde displicebunt eis peccata praeterita sine omni tristitia, secundum illud Isa. LXV. 16. *Oblivioni traditae sunt angustiae priores.*

Poenitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, & verbo tenus peccata sua confitetur sacerdoti absolventi, & iuxta eius arbitrium satisfacit: & talis poenitentia non oportet quod duret usque ad finem vitae, sed usque ad determinatum tempus, secundum mensuram peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod vera poenitentia non solum removet peccata praeterita, sed etiam praeservat hominem a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti verae poenitentiae remissionem consequatur praeteritorum peccatorum; oportet tamen in homine perseverare poenitentiam, ne iterum incidat in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod agere poenitentiam interiorem simul, & exteriorem, pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt a peccato; sed poenitentia interior habet locum etiam in proficientibus, & perfectis, secundum illud Psal. LXXXIII 7. *Ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum.* Unde & ipse Paulus dicebat I. Corinth. XV. 9. *Non sum dignus vocari Apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod illa tempora praefiguntur poenitentibus quantum ad actionem exterioris poenitentiae.

A. E-

ARTICULUS IX. 518

Utrum pœnitentia possit esse continua.

IV. dist. XIV. quæst. I. art. 4. quæst. I.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod pœnitentia non possit esse continua. Dicitur enim Hierem. XXXI. 16. *Quiescat vox tua a ploratu, & oculi tui a lacrymis*. Sed hoc esse non posset, si pœnitentia continuaretur, quæ consistit in ploratu, & lacrymis. Ergo pœnitentia non potest continuari.

2. Præterea. De quolibet bono opere debet homo gaudere, secundum illud Ps. XCIX. I. *Servite Domino in lætitia*. Sed agere pœnitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed non potest homo simul gaudere, & tristari, ut patet per Philosophum in IX. Ethic. (cap. IV. sub fi.) Ergo non potest esse quod pœnitens continue tristetur de peccatis præteritis; quod pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non potest esse continua.

3. Præterea. II. ad Corinth. II. 7. Apostolus dicit: *Consolamini*, scilicet pœnitentem, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui eiusmodi est*. Sed consolatio depellit tristitiam, quæ pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non debet esse continua.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (de vera, & falsa pœnit. ut supra cap. XIII.) *Dolor in pœnitentia continue custodiatur*.

Respondeo dicendum, quod pœnitere dicitur dupliciter, secundum actum, & secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continue pœniteat: quia necesse est quod actus pœnitentis sive interior, sive exterior interpoletur ad minus somno, & aliis quæ ad necessitatem corporis pertinent.

Alio modo dicitur pœnitere secundum habitum: & sic oportet quod homo continue pœniteat & quantum ad hoc quod homo numquam aliquid contrarium pœnitentiæ faciat, per quod habitualis dispositio pœnitentis tollatur, & quantum ad hoc quod debet homo in proposito gerere quod semper sibi præterita peccata displiceant.

Ad primum ergo dicendum, quod ploratus, & lacrymæ ad actum exterioris pœnitentiæ pertinent, qui non solum non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitæ, ut dictum est (art. præc.) Unde & signanter ibi subditur: *quia est merces operi tuo*. Est autem merces operis pœnitentis plena remissio peccati & quantum ad culpam, & quantum ad pœnam: post cuius consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem pœnitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuitas pœnitentiæ, qualis dicta est (in corp. & art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod de dolore, & gaudio dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod sunt passiones appetitus sensitivi: & sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariæ, vel ex parte obiecti (puta cum sunt de eodem) vel saltem ex parte motus cordis, nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia vero cum constrictione: & hoc modo loquitur Philosophus in IX. Ethic. Alio modo possumus loqui de gaudio, & tristitia, secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet, vel displicet: & secundum hoc non possunt habere contrarietatem nisi ex parte obiecti, puta cum sunt de eodem, & secundum idem: & sic non possunt simul esse gaudium, & tristitia: quia non potest simul idem secundum idem placere, & displicere. Si vero gaudium, & tristitia sic accepta non sint de eodem secundum idem, sed vel de diversis, vel de eodem secundum diversa; sic non est contrarietas gaudii, & tristitiæ: unde nihil prohibet hominem simul gaudere, & tristari; puta si videamus iustum affligi, simul placet nobis eius iustitia, & displicet eius afflictio. Et hoc modo simul potest alicui displicere quod peccavit, & placere quod hoc ei displicet cum spe veniæ; ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde & Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (loc. sup. cit.) *Semper doleat pœnitens, & de dolore gaudeat*.

Si tamen tristitia nullo modo compateretur sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuitas pœnitentiæ, sed actualis.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. III. VI. VII. & IX.) ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quæ in appetitu sensitivo pœnitentis consequitur ex displicentia voluntatis, passio quædam est: unde moderanda est secundum virtutem, & eius superfluitas est vitiosa, quia inducit in de-

spera-

ſperationem : quod ſignificat Apoſtolus ibidem dicens : *Ne maiori triſtitia abſorbeatur qui huiuſmodi eſt*. Et ſic conſolatio de qua ibi Apoſtolus loquitur, eſt moderativa triſtitiæ, non autem totaliter ablativa.

ARTICULUS X. 519

Utrum ſacramentum pœnitentiæ debeat iterari.

IV. diſt. XIV. *quæſt.* 1. *art.* 4. *quæſt.* 3. & *art.* 5. *quæſt.* 2 & *Heb.* VI.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod ſacramentum pœnitentiæ non debeat iterari. Dicit enim Apoſtolus Hebr. VI 4. *Impoſſibile eſt eos qui ſemel ſunt illuminati, & guſtaverunt cæleſte donum, & participes ſunt facti Spiritus ſancti, & prolapſi ſunt, renovari rurſus ad pœnitentiam*. Sed quicumque pœnituerunt, ſunt illuminati, & acceperunt donum Spiritus ſancti. Ergo quicumque peccat poſt pœnitentiam, non poteſt iterato pœnitere.

2. Præterea. Ambroſius dicit in Lib. II. de pœnitentia (cap. x. a med.) *Reperiuntur qui ſæpius agendam pœnitentiam putant, qui luxuriantur in Chriſto: nam ſi vere pœnitentiam agerent, iterandam poſtea non putarent: quia ſicut unum eſt baptiſma, ita & unica eſt pœnitentia*. Sed baptiſmus non iteratur. Ergo nec pœnitentia.

3. Præterea. Miracula quibus Dominus infirmitates corporales ſanavit, ſignificant ſanationes ſpiritualium infirmitatum, quibus ſcilicet homines liberantur a peccatis. Sed non legitur quod Dominus aliquem cæcum bis illuminaverit, vel quod aliquem leproſum bis mundaverit, aut aliquem mortuum bis ſuſcitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori bis per pœnitentiam veniam largiatur.

4. Præterea. Gregorius dicit in hom. Quadrageſimæ (XXXIV. in Evang. inter med. & fi.) *Pœnitentia eſt anteacta peccata deflere, & flenda iterum non committere*: & Iſidorus dicit in Lib. II. de ſummo bono (cap. XVI.) *Irriſor eſt, & non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet*. Si ergo aliquis vere pœniteat, non iterum peccabit. Ergo non poteſt eſſe quod pœnitentia iteretur.

5. Præterea. Sicut baptiſmus habet efficaciam ex paſſione Chriſti, ita & pœnitentia. Sed baptiſmus non iteratur propter unitatem paſſionis, & mortis Chriſti. Ergo pari ratione nec pœnitentia iteratur.

6. Præterea. Ambroſius dicit (ſup. illud Pſal. CXVIII. *Deprecatus ſum faciem &c.*) quod *facilitas veniæ incentivum præbet delinquendi*. Si ergo Deus veniam frequenter præbet per pœnitentiam, videtur quod ipſe hominibus præbeat incentivum delinquendi: & ſic videretur delectari in peccatis; quod eius bonitati non congruit. Non ergo poteſt pœnitentia iterari.

Sed contra eſt quod homo inducitur ad miſericordiam exemplo divinæ miſericordiæ, ſecundum illud Lucæ VI. 36. *Eſtote miſericordes, ſicut & Pater veſter miſericors eſt*. Sed Dominus hanc miſericordiam diſcipulis ſuis imponit, ut ſæpius remittant fratribus contra ſe peccantibus: unde, ſicut dicitur Matth. XVIII. 21. Petro quærenti, *Quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei? uſque ſepties?* reſpondit Ieſus: *Non dico tibi uſque ſepties, ſed uſque ſeptuagies ſepties*. Ergo etiam Deus ſæpius per pœnitentiam veniam peccantibus præbet, præſertim cum doceat nos petere (Matth. VI. 12.) *Dimitte nobis debita noſtra, ſicut & nos dimittimus debitoribus noſtris*.

Reſpondeo dicendum, quod circa pœnitentiam quidam erraverunt, dicentes, non poſſe hominem per pœnitentiam ſecundo conſequi veniam peccatorum. Quorum quidam, ſcilicet Novatiani, hoc intantum extenderunt ut dicerent, poſt primam pœnitentiam, quæ agitur in baptiſmo, peccantem non poſſe per pœnitentiam iterato reſtitui. Alii vero fuerunt hæretici, ut Auguſtinus dicit in Lib. de pœnit. (alius Auctor de vera, & falſa pœnit. cap. V in princ.) qui poſt baptiſmum dicebant quidem eſſe utilem pœnitentiam, non tamen pluries, ſed ſemel tantum.

Videntur autem huiuſmodi errores ex duobus proceſſiſſe. Primo quidem ex eo quod errabant circa rationem veræ pœnitentiæ. Cum enim ad veram pœnitentiam caritas requiratur, ſine qua non delentur peccata, credebant quod caritas ſemel habita non poſſit amitti; & per conſequens pœnitentia, ſi ſit vera, numquam per peccatum tollatur, ut ſic ſit neceſſe eam iterari. Sed hoc improbatum eſt in ſecunda parte (2. 2. quæſt. XXIV. art. 11.) ubi oſtenſum eſt quod caritas ſemel habita propter libertatem arbitrii

potest amitti; & per consequens post veram pœnitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundo ex eo quod errabant circa æstimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant & ex parte peccati, quod etiam post remissionem consecutam potest esse & gravius, & levius quam fuerit primum peccatum remissum; & multo magis contra infinitatem divinæ misericordiæ, quæ superat omnem numerum, & magnitudinem peccatorum, secundum illud Psal. L. 1. *Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam; & secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam*. Unde reprobatur verbum Cain dicentis Genes. IV. 13. *Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear*. Et ideo misericordia Dei peccantibus per pœnitentiam veniam præbet absque ullo termino: unde dicitur II. Paralip. ult. (in orat. Manas. ante Lib. III. Esdræ) *Immensa, & investigabilis misericordia promissionis tuæ super malitiam hominum*.

Unde manifestum est quod pœnitentia pluries est reiterabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia apud Iudæos erant secundum legem quædam lavacra instituta, in quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Iudæorum quod etiam per lavacrum baptismi aliquis pluries purificari posset. Ad quod excludendum Apostolus scribit Hebræis, quod *impossibile est eos qui semel sunt illuminati*, scilicet per baptismum, *rursum renovari ad pœnitentiam*, scilicet per baptismum, qui est *lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus sancti*, ut dicitur ad Tit. III. 5. Et rationem assignat ex hoc quod per baptismum homo Christo commoritur: unde subditur: *Rursus crucifigentes sibimetipsis Filium Dei*. (Hebr. VI. 6.)

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius loquitur de pœnitentia solenni, quæ in Ecclesia non iteratur, ut infra dicetur (Suppl quæst. XXVIII. art. 2)

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de pœnit. (loc. sup. cit.) *multos cæcos, & in diverso tempore Dominus illuminavit, & multos debiles confirmavit, ostendens in diversis illis eadem sæpe peccata dimitti, ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore (a) illuminaverit cæcum. Ideo enim tot salvavit febricitantes, tot languidos, tot claudos, cæcos, & aridos, ne desperet de se peccator: ideo non scribitur, aliquem nisi semel sanasse, ut quilibet timeat iungi peccato: medicum se vocat, & non sanis, sed male habentibus opportunum. Sed qualis hic medicus, qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum enim est centies infirmum centies curare: qui ceteris minor esset, si aliis possibilia ignoraret*.

Ad quartum dicendum, quod pœnitere est anteacta peccata deflere, & flenda non committere, scilicet simul dum flet vel actu, vel proposito. Ille enim est irrisor, & non pœnitens, qui simul dum pœnitet, agit quod pœnitet, vel proponit iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem, vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat vel actu, vel proposito, non excludit quin prima pœnitentia vera fuerit: numquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem: sicut enim vere cucurrit qui postea sedet, ita vere pœnituit qui postea peccat.

Ad quintum dicendum, quod baptismus habet virtutem ex passione Christi, sicut quædam spiritualis generatio cum spirituali morte præcedentis vitæ. *Statutum autem est hominibus semel mori*, (Hebr. IX 27.) & semel nasci: & ideo semel tantum debet homo baptizari. Sed pœnitentia habet virtutem ex passione Christi, sicut spiritualis medicatio, quæ frequenter iterari potest.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. de pœnitentia (loc. sup. cit.) *constat Deo multum displicere peccata, qui semper præsto est ea destruere, ne solvatur quod creavit, nec corrumpatur quod amavit*, scilicet per desperationem.

QUAESTIO LXXXV.

De sacramento pœnitentiæ, secundum quod est virtus,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de pœnitentia, secundum quod est virtus: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum pœnitentia sit virtus.

Secundo, utrum sit virtus specialis.

Tertio, sub qua specie virtutis contineatur.

(a) Al. Illuminet.

Quarto de subiecto eius.
Quinto de causa ipsius.
Sexto de ordine eius ad alias virtutes.

ARTICULUS I. 502

Utrum pœnitentia sit virtus.

IV. dist. XXIV. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. *& art.* 3. *quæst.* I. *cor. & ad* 2. *& quæst.* 2. *&* 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod pœnitentia non sit virtus. Pœnitentia enim est quoddam sacramentum aliis sacramentis connumeratum, ut ex supradictis patet (quæst. præc. art 1. & quæst. lxv. art. 1.) Sed nullum aliud sacramentorum est virtus. Ergo neque pœnitentia est virtus.

2. Præterea. Secundum Philosophum IV. Ethic. (cap. ult.) *verecundia non est virtus:* tum quia est passio habens corporalem immutationem; tum etiam quia non est dispositio perfecti, cum sit de turpi actu; quod non habet locum in homine virtuoso. Sed similiter pœnitentia est quædam passio habens corporalem immutationem, scilicet ploratum, sicut Gregorius dicit (hom. XXXIV. in Evang. inter med. & fin.) quod *pœnitere est peccata præterita plangere*: est etiam de turpibus factis, scilicet de peccatis, quæ non habent locum in homine virtuoso. Ergo pœnitentia non est virtus.

3. Præterea. Secundum Philosophum IV. Ethic. (cap. III. cir. princ.) *nullus est stultus eorum qui sunt secundum virtutem*. Sed stultum videtur dolere de commisso præterito, quod non potest non esse; quod tamen pertinet ad pœnitentiam. Ergo pœnitentia non est virtus.

Sed contra est quod præcepta legis dantur de actibus virtutum: quia *legislator intendit cives facere virtuosos*, ut dicitur II. Ethic. (cap. I. ante med.) Sed præceptum divinæ legis est de pœnitentia, secundum illud Matth. IV. 17. *Pœnitentiam agite &c.* Ergo pœnitentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (in arg. 2. & quæst. præc. art. 10. ad 4.) pœnitere est de aliquo prius a se facto dolere. Dictum est autem supra (quæst. præc. art. 9.) quod dolor, vel tristitia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod est passio quædam appetitus sensitivi: & quantum ad hoc pœnitentia non est virtus, sed passio. Alio modo secundum quod consistit in voluntate: & hoc modo est cum quadam electione; quæ quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis. Dicitur enim in II. Eth. (cap. VI.) quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam. Pertinet autem ad rationem rectam ut aliquis doleat, de quo dolendum est, & eo modo, & fine, quo dolendum est: quod quidem observatur in pœnitentia de qua nunc loquimur: nam pœnitens assumit moderatum dolorem de peccatis præteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod pœnitentia de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 1. & art. 2. & 3.) in sacramento pœnitentiæ materialiter se habent actus humani: quod non contingit in baptismo, vel confirmatione. Et ideo cum virtus sit principium alicuius actus, potius pœnitentia est virtus, vel cum virtute, quam baptismus, seu confirmatio.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia, secundum quod est passio, non est virtus, ut dictum est (in corp. art.) sic autem habet corporalem transmutationem adiunctam: est tamen virtus, secundum quod habet ex parte voluntatis electionem rectam; quod tamen magis potest dici de pœnitentia quam de verecundia: nam verecundia respicit turpe factum ut præsens, pro quo timet confundi; pœnitentia vero ut præteritum. Est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis in præsenti habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari; non est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum pœnitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quod dolere de eo quod prius factum est, cum intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit pœnitens; sed dolor eius est displicentia, seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei, & reatum pœnæ: & hoc non est stultum.

AR-

ARTICULUS II. 521

Utrum pœnitentia sit specialis virtus.

IV. dist. XIV. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 2. 3. & 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod pœnitentia non sit specialis virtus. Eiusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, & dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex caritate proveniens, ut patet per Augustinum XIV. de civitate Dei (implic. cap. VII. VIII. & IX.) unde & Apostolus I. ad Corinth. XIII. 6. dicit, quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Ergo pari ratione nec pœnitentia, quæ est dolor de peccatis præteritis, est specialis virtus, sed est quidam affectus ex caritate proveniens.

2. Præterea. Quælibet virtus specialis habet materiam specialem: quia habitus distinguuntur per actus, & actus per obiecta. Sed pœnitentia non habet materiam specialem: sunt enim eius materia peccata præterita circa quamcumque materiam. Ergo pœnitentia non est specialis virtus.

3. Præterea. Nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed pœnitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non ergo est specialis virtus.

Sed contra est quod de ea datur speciale legis præceptum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5. & 7.)

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. LIV. art. 1. ad 1. & art. 2.) species habituum distinguuntur secundum species actuum: & ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in pœnitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati præteriti, inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod pœnitentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod a caritate derivatur aliquis actus dupliciter. Uno modo sicut ab ea elicitus: & talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem præter caritatem; sicut diligere bonum, gaudere de eo, & tristari de opposito. Alio modo aliquis actus a caritate procedit, quasi a caritate imperatus: & sic quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus a caritate procedens potest etiam ad aliam specialem virtutem pertinere. Si ergo in actu pœnitentis consideretur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediate ad caritatem pertinet, sicut & gaudere de bonis præteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub caritate.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia habet quidem realiter generalem materiam, inquantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, inquantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam iustificationem.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subiecto; sed pœnitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia, homine cooperante. Unde non sequitur quod sit virtus generalis.

ARTICULUS III. 522

Utrum virtus pœnitentiæ sit species iustitiæ.

Inf. art. 6. *cor.* & *IV. dist.* XIV. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 4. *ad* 4. & *quæst.* 5 & *dist.* XV. *quæst.* I. *art.* I. *quæst* 3. *ad* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod virtus pœnitentiæ non sit species iustitiæ. Iustitia enim non est virtus theologica, sed moralis, ut in secunda parte patet (1. 2. quæst. LXII. art. 3.) Pœnitentia autem videtur esse virtus theologica, quia habet Deum pro obiecto: satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species iustitiæ.

2. Præterea. Iustitia, cum sit virtus moralis, consistit in medio. Sed pœnitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Hieremiæ VI. 26. *Luctum unigeniti fac tibi planctum amarum*. Ergo pœnitentia non est species iustitiæ.

3. Præterea. Duæ sunt species iustitiæ, ut dicitur in V. Ethic. (cap. IV.)

scilicet *distributiva*, & *commutativa*. Sed sub neutra videtur pœnitentia contineri. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species iustitiæ.

4. Præterea. Super illud Luc. VI. *Beati qui nunc fletis*, dicit Glossa (ordin. Bedæ:) „ Ecce prudentia, qua ostenditur quam hæc terrena sint misera, & quam beata cælestia. " Sed flere est actus pœnitentiæ. Ergo pœnitentia magis est species prudentiæ quam iustitiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (alius Auctor de vera & falsa pœnit. cap. VIII. a med & cap. XIX) *Pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse*. Sed vindictam facere pertinet ad iustitiam: unde Tullius in sua Rhetorica (Libr. II. de invent. aliquant. ante fi.) ponit vindicativam unam speciem iustitiæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit species iustitiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 2.) pœnitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato (ad hoc enim sufficeret caritas;) sed ex eo quod pœnitens dolet de peccato commisso, inquantum est offensa Dei cum emendationis proposito. Emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ non fit per solam cessationem offensæ; sed exigitur ulterius quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis in alterum commissis, sicut & retributio: nisi quod recompensatio est ex parte eius qui offendit, utpote cum satisfacit; retributio autem est ex parte eius in quem est offensa commissa. Utrumque autem ad materiam iustitiæ pertinet, quia utrumque est commutatio quædam. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est pars iustitiæ.

Sciendum tamen est, quod secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. VI.) dupliciter dicitur iustum, scilicet simpliciter, & secundum quid. Simpliciter quidem iustum est inter æquales: eo quod iustitia est æqualitas quædam, quod ipse vocat iustum politicum, vel civile, eo quod omnes cives æquales sunt quantum ad hoc quod immediate sunt sub Principe, sicut liberi existentes. Iustum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius; sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale iustum consideratur in pœnitentia. Unde pœnitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundum illud Psal. CXXII. 2. *Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*: & sicut filius ad patrem, secundum illud Luc. XV. 21. *Pater, peccavi in cælum, & coram te*: & sicut uxor ad virum, secundum illud Hierem. III. 1. *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me: dicit Dominus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in V. Ethic. (cap. I. vers. fin.) dicitur, iustitia est virtus ad alterum: ille autem ad quem est iustitia, non dicitur esse materia iustitiæ, sed magis res quæ distribuuntur, vel commutantur. Unde & materia pœnitentiæ non est Deus, sed actus humani, quibus Deus offenditur, vel placatur; sed Deus se habet sicut ille ad quem est iustitia. Ex quo patet quod pœnitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro obiecto, vel materia.

Ad secundum dicendum, quod medium iustitiæ est æqualitas, quæ constituitur inter illos inter quos est iustitia, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I. & V.) In quibusdam autem non potest perfecta æqualitas constitui propter alterius excellentiam, sicut inter patrem & filium, aut inter Deum & hominem, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic (cap. ult.) unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quicquid potest. Nec tamen hoc erit sufficiens simpliciter, sed solum secundum acceptationem superioris: & hoc significatur per excessum, qui attribuitur pœnitentiæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut est commutatio quædam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit; ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam iustitiam; vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad pœnitentiam, quæ respicit personam peccatoris, sicut iustitia vindicativa personam iudicis. Unde manifestum est quod utraque sub iustitia commutativa continetur.

Ad quartum dicendum, quod pœnitentia licet sit directe species iustitiæ; comprehendit tamen quodammodo ea quæ pertinent ad omnes virtutes: inquantum enim est iustitia quædam homi-

nis

nis ad Deum, oportet quod participet ea quæ sunt virtutum theologicarum, quæ habent Deum pro obiecto. Unde Pœnitentia est cum fide passionis Christi, per quam iustificamur a peccatis, & cum spe veniæ, & cum odio vitiorum, quod pertinet ad caritatem. Inquantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiæ, quæ est directiva omnium moralium virtutum: sed ex ipsa ratione iustitiæ non solum habet id quod iustitiæ est, sed etiam ea quæ sunt temperantiæ, & fortitudinis, inquantum scilicet ea quæ delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in communionem iustitiæ veniunt. Et secundum hoc ad iustitiam pertinet & abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, & sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

ARTICULUS IV. 523

Utrum voluntas sit proprie subiectum pœnitentiæ.

IV. dist. XIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* 3. *per to.* & *quæst.* 4. *cor.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod subiectum pœnitentiæ non sit proprie voluntas. Pœnitentia enim est tristitiæ species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut & gaudium. Ergo pœnitentia est in concupiscibili.

2. Præterea. Pœnitentia est vindicta quædam, sicut Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (loc. cit. art. præc.) Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit in irascibili.

3. Præterea. Præteritum est proprium obiectum memoriæ, secundum Philosophum in Lib. de memoria (cap. I. a princ.) Sed pœnitentia est de præterito, ut dictum est (art. I. hu. quæst ad 2. & ad 3.) Ergo pœnitentia est in memoria sicut in subiecto.

4. Præterea. Nihil agit ubi non est. Sed pœnitentia excludit peccatum ab omnibus viribus animæ. Ergo pœnitentia est in qualibet vi animæ, & non in voluntate tantum.

Sed contra. Pœnitentia est sacrificium quoddam, secundum illud Psal. L. 19. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*. Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundum illud Psal. LIII. 8. *Voluntarie sacrificabo tibi*. Ergo pœnitentia est in voluntate.

Respondeo dicendum, quod de pœnitentia dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod est passio quædam: & sic, cum sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subiecto. Alio modo secundum quod est virtus: & sic, sicut dictum est (art. præc.) est species iustitiæ. Iustitia autem, ut in secunda parte habitum est (I. 2. quæst. LVI. art. 6.) habet pro subiecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subiecto; & proprius eius actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pœnitentia, secundum quod est passio.

Ad secundum dicendum, quod vindictam appetere ex passione de alio, pertinet ad irascibilem; sed appetere, vel facere vindictam ex ratione de se, vel de alio, pertinet ad voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod memoria est vis apprehensiva præteriti. Pœnitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam, quæ præsupponit actum apprehensivæ. Unde pœnitentia non est in memoria, sed præsupponit eam.

Ad quartum dicendum, quod voluntas, sicut in prima parte habitum est (quæst. LXXXII. art. 4. & I. 2. quæst. IX. art. I.) movet omnes alias potentias animæ: & ideo non est inconveniens, si potentia in voluntate existens aliquid in singulis potentiis animæ operetur.

ARTICULUS V. 524

Utrum principium pœnitentiæ sit ex timore.

IV. dist. XIV. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I. *per tot.* & *quæst.* 2. *cor.*

AD quintum sic proceditur. Videtur quod principium pœnitentiæ non sit ex timore. Pœnitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad caritatem, ut supra dictum est (art. 3. hu. quæst.) Ergo pœnitentia magis oritur ex amore quam ex timore.

2. Præterea. Ad pœnitentiam homines provocantur per expectationem regni cælestis, secundum illud Matth. III. & IV. 17. *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum*. Sed regnum cælorum est obiectum spei. Ergo pœnitentia magis procedit ex spe quam ex timore.

3. Præterea. Timor est quidam actus interior hominis. Pœnitentia autem non videtur in nobis esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundum illud Hierem. XXXI. 19. *Postquam convertisti me, egi pœnitentiam*. Ergo pœnitentia non procedit ex timore.

Sed contra est quod Isa. XXVI. 17. dicitur: *Sicut quæ concepit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus*, scilicet per pœnitentiam: & postea subditur secundum aliam litteram (LXX. Interpr.) (a) *A timore tuo Domine concepimus, & quasi parturivimus, & peperimus spiritum salutis*, idest pœnitentiæ salutaris, ut per præmissa patet. Ergo pœnitentia procedit ex timore.

Respondeo dicendum, quod de pœnitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo quantum ad habitum: & sic immediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus.

Alio modo possumus loqui de pœnitentia quantum ad actus, quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur: quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. ult. 21. *Converte nos Domine ad te, & convertemur:* secundus actus est motus fidei: tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur: quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniæ consequendæ assumit propositum emendandi: quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, & non iam propter supplicia: sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

Sic igitur patet quod actus pœnitentiæ a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinato; a timore autem filiali sicut ab immediato & proprio principio.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia, quæ respicit timor servilis, quam propter Dei offensam, vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad caritatem.

Ad secundum dicendum, quod in regno cælorum appropinquante intelligitur adventus Regis, non solum præmiantis, sed etiam punientis. Unde & Matth. III. 7. Ioannes Baptista dicebat: *Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?*

Ad tertium dicendum, quod ipse etiam motus timoris procedit ex actu Dei convertentis cor: unde dicitur Deuter. V. 29. *Quis det eos talem habere mentem ut timeant me?* Et ideo per hoc quod pœnitentia a timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

ARTICULUS VI. 525

Utrum pœnitentia sit prima virtutum.

IV. dist. XIV. quæst. 1. art. 1. quæst. 6. & art. 2. quæst. 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod pœnitentia sit prima vitutum. Quia super illud Matth. III. *Pœnitentiam agite*, dicit Glossa (ord.) „ Prima „ virtus est per pœnitentiam perime„ re veterem hominem, & vitia odis„ se. “

2. Præterea. Recedere a termino prius esse videtur quam accedere ad terminum. Sed omnes aliæ virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes ordinatur homo ad bonum agendum; pœnitentia autem videtur ordinari ad recessum a malo. Ergo pœnitentia videtur esse prior omnibus aliis virtutibus.

3. Præterea. Ante pœnitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animæ inest. Ergo nulla virtus est ante pœnitentiam; sed ipsa videtur esse prima, quæ aliis aditum aperit, excludendo peccatum.

Sed contra est quod pœnitentia procedit ex fide, spe, & caritate, sicut iam dictum est (art. præc. & art. 2. hu. quæst.) Non ergo est pœnitentia prima virtutum.

Respondeo dicendum, quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum

(a) Vulgata: sic facti sumus a facie tua, Domine. Concepimus, & quasi parturivimus, & peperimus spiritum: salutes non fecimus in terra &c.

tum ad habitus: quia cum virtutes sint connexæ, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxv. art. 1.) omnes simul incipiunt esse in anima: sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturæ, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis præsupponit actum alterius virtutis.

Secundum hoc igitur dicendum est, quod actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum, & habitum pœnitentiæ, sicut actus fidei, & spei informium, & actus timoris servilis, actus autem, & habitus caritatis simul sunt tempore cum actu, & habitu pœnitentiæ, & cum habitibus aliarum virtutum. Nam, sicut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. cxiii. art. 3. & 4.) in iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, & motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter præcedit secundum. nam actus virtutis pœnitentiæ est contra peccatum ex amore Dei: unde primus actus est ratio, & causa secundi.

Sic igitur pœnitentia non est simpliciter prima virtutum nec ordine temporis, nec ordine naturæ: quia secundum ordinem naturæ simpliciter præcedunt ipsam virtutes theologicæ: sed quantum ad aliquid est prima inter ceteras virtutes ordine temporis, quantum ad eius actum, qui primus occurrit in iustificatione impii; sed ordine naturæ videntur esse aliæ virtutes priores, sicut quod est per se, est prius eo quod est per accidens: nam aliæ virtutes per se videntur esse necessariæ ad bonum hominis; pœnitentia autem, supposito quodam, scilicet peccato præexistenti, sicut etiam dictum est (quæst. lxv. art. 2. in corp. & ad 4.) circa ordinem sacramenti pœnitentiæ ad alia sacramenta prædicta.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad hoc quod actus pœnitentiæ primus est tempore inter actus aliarum virtutum moralium.

Ad secundum dicendum, quod in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum, & prius natura quantum est ex parte subiecti, sive secundum ordinem causæ materialis; sed secundum ordinem causæ agentis, & finalis prius est pervenire ad terminum: hoc enim est quod primo agens intendit. Et hic ordo præcipue attenditur in actibus animæ, ut dicitur in II. Physic.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia aperit aditum virtutibus, expellendo peccatum per virtutem fidei; spei, & caritatis, quæ sunt naturaliter priores; ita tamen aperit eis aditum quod ipsæ simul intrant cum ipsa: nam in iustificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum, & in peccatum, est remissio culpæ, & infusio gratiæ, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxv. art. 3.)

QUAESTIO LXXXVI.

De effectu pœnitentiæ quoad mortalium peccatorum remissionem,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectu pœnitentiæ: & primo quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio quantum ad reditum peccatorum dimissorum; quarto quantum ad restitutionem virtutum.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum omnia peccata mortalia per pœnitentiam auferantur.

Secundo, utrum possint sine pœnitentia tolli.

Tertio, utrum unum possit remitti sine alio.

Quarto, utrum pœnitentia auferat culpam, remanente reatu.

Quinto, utrum remaneant reliquiæ peccatorum.

Sexto, utrum auferre peccatum sit effectus pœnitentiæ, inquantum est virtus, an inquantum est sacramentum.

ARTICULUS I. 526

Utrum per pœnitentiam omnia peccata removeantur.

Inf. quæst. lxxxvii. *art.* 1. *& IV. dist.* xiv. *quæst.* ii. *art.* 1. *quæst.* 1. *& dist.* xvi. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæst.* 3. *& III. con. cap.* clvi. *& op.* ii. *cap.* cxlvi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per pœnitentiam non omnia peccata removeantur. Dicit enim Apostolus Hebr. xii. 17. quod *Esau non invenit pœnitentiæ locum, quamquam cum la-*

lacrymis inquisisset eam : Glossa (interl.) idest, „ non invenit locum veniæ, & be„ nedictionis per pœnitentiam: “ & II. Machab. IX. 13. dicitur de Antiocho: *Orabat scelestus (a) Deum, a quo non erat misericordiam consecuturus*. Non ergo videtur quod per pœnitentiam omnia peccata tollantur.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. XXII. a princ.) quod *tanta labes est illius peccati*, scilicet *cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, & adversus ipsam gratiam invidiæ facibus agitatur, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere, & annuntiare cogatur*. Non ergo omne peccatum potest per pœnitentiam tolli.

3. Præterea. Dominus dicit Matth. XII. 32. *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro*. Non ergo omne peccatum remitti potest per pœnitentiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII. 22. *Omnium iniquitatum eius quas operatus est, non recordabor amplius*.

Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquod peccatum per pœnitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter: uno modo quia aliquis de peccato pœnitere non posset; alio modo quia pœnitentia non posset delere peccatum. Primo quidem modo non possunt per pœnitentiam deleri peccata dæmonum, & etiam hominum damnatorum: quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, inquantum est culpa, sed solum displicet eis pœna quam patiuntur, ratione cuius aliquam pœnitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap. V. 3. *Pœnitentiam agentes, & præ angustia spiritus gementes*. Unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cuius liberum arbitrium flexibile est ad bonum, & ad malum. Unde dicere, quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis pœnitere non possit, erroneum est: primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii: secundo quia per hoc derogaretur virtuti gratiæ, per quam moveri potest cor cuiuscumque peccatoris ad pœnitendum, secundum illud Proverb. XXI. I. *Cor Regis in manu Dei, & quocumque voluerit, vertet illud*.

Quod autem secundo modo non possit per veram pœnitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum. Primo quidem quia repugnat divinæ misericordiæ, de qua dicitur Ioel. II. 13. quod *benignus, & misericors est, & patiens, & multæ misericordiæ, & præstabilis super malitia*: vinceretur enim quodammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam pœnitentia operatur, sicut & cetera sacramenta, cum scriptum sit I. Ioan. II. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum nostris, sed etiam totius mundi*.

Unde simpliciter dicendum est, quod omne peccatum in hac vita per pœnitentiam veram deleri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Esau non vere pœnituit: quod patet ex hoc quod dixit (Gen. XXVII. 41.) *Venient dies luctus patris mei, & occidam Iacob fratrem meum*: similiter etiam nec Antiochus vere pœnituit: dolebat enim de culpa præterita, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini sic intelligendum est: *Tanta est labes illius peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit*, scilicet de facili; secundum quod dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari: potest tamen hoc fieri per divinæ gratiæ virtutem, quæ etiam interdum *in profundum maris convertit*, ut dicitur in Psal. LXVII.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum, vel blasphemia contra Spiritum sanctum est finalis impœnitentia, ut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. XI. cap. XII. & XIII.) quæ penitus irremissibilis est, quia post finem huius vitæ non est remissio peccatorum: vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia Spiritus sancti, dicitur non remitti, scilicet de facili: vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis: vel quia pro tali peccato punitur aliquis & in hoc sæculo, & in futuro, ut in secunda parte expositum est (2. 2. quæst. XIV.)

AR-

(a) *Vulgata* Dominum, *& mox* esset.

ARTICULUS II. 527

Utrum sine pœnitentia peccatum remitti possit.

Inf. art. 3. co. & quæst. lxxxvii. *art.* I. *cor. & IV. dist.* xiv. *quæst* II. *ar.* 5. *& dist.* xvi. *quæst.* I. *art.* 2. *quæst.* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod sine pœnitentia peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quam circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine pœnitentia. Ergo etiam adultis.

2. Præterea. Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed pœnitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine pœnitentia dimitti.

3. Præterea. Maior est misericordia Dei quam misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non pœnitenti: unde & ipse Dominus mandat Matth. v. 44. *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Ergo multo magis Deus dimittit offensam suam hominibus non pœnitentibus.

Sed contra est quod Dominus dicit Hierem. xviii. 8. *Si pœnitentiam egerit gens illa a malo quod fecit, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Et sic e contrario videtur quod si homo pœnitentiam non agat, Deus ei non remittat offensam.

Respondeo dicendum, quod impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti, loquendo de pœnitentia quæ est virtus. Cum enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit, quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directe opponitur gratiæ: ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus quod repellit eum a gratia sua. Sicut autem habitum est in secunda parte (1. 2. quæst. cx. art. I.) hoc interest inter gratiam Dei, & gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed præsupponit bonitatem veram, vel apparentem in homine grato; sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quæ in nomine *gratiæ* intelligitur, est causa omnis boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam, qua offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis eius; non autem contingere potest quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis eius. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinæ offensæ quod voluntas hominis sic immutetur, ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis prædictæ, & proposito emendæ; quod pertinet ad rationem pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine pœnitentia, secundum quod est virtus.

Sacramentum autem pœnitentiæ, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 3.) perficitur per officium sacerdotis ligantis, & solventis, sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulteræ, ut legitur Ioan. viii. & peccatrici, ut legitur Luc. vii. quibus tamen non remisit peccata sine virtute pœnitentiæ: nam, sicut Gregorius dicit in hom. (xxxiii. in Evang. parum a princ.) *per gratiam traxit intus*, scilicet ad pœnitentiam, *quam per misericordiam suscepit foris*.

Ad primum ergo dicendum, quod in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturæ, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxxxii. art. I.) & ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiæ, & virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto, in quo sunt actualia peccata, quæ consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in baptismo, sine actuali immutatione voluntatis; quod fit per pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pœnitentia, secundum quod est sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia Dei est maioris virtutis quam misericordia hominis in hoc quod immutat voluntatem hominis ad pœnitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

AR-

ARTICULUS III. 528

Utrum possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti.

1. 2. *quæst.* lxxiii. *art.* 1 & III. *dist.* xxxvi. *art.* 5. & IV. *dist.* xv. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 1 *cor.* & *dist.* xvi. *quæst.* 2. *art.* 1. *quæst.* 2. *cor.* & *dist.* xviii. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 3. *ad* 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim Amos iv. 7. *Plui super unam civitatem, & super alteram civitatem non plui: pars una compluta est, & pars super quam non plui, aruit.* Quod exponens Gregorius super Ezech. (hom. x. cir. med.) dicit: „ Cum ille qui proximum odit, ab „ aliis vitiis se corrigit, una eademque „ civitas ex parte compluitur, & ex „ parte arida manet: quia sunt qui cum „ quædam vitia resecant, in aliis gravi„ ter perdurant. “ Ergo potest unum peccatum per pœnitentiam dimitti sine alio.

2. Præterea. Ambrosius super Psalm. *Beati immaculati in via* (post explicat. versic. *Exitus aquarum &c.*) dicit quod „ prima consolatio est, quia non obli„ viscitur misereri Deus; secunda per „ punitionem; ubi etsi fides desit, pœ„ na satisfacit, & relevat. “ Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato, manente peccato infidelitatis.

3. Præterea. Eorum quæ non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxxiii. art. 1.) non sunt connexa; & ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo etiam unum eorum potest remitti sine alio per pœnitentiam.

4. Præterea. Peccata sunt debita, quæ nobis relaxari petimus, cum dicimus in oratione dominica: *Dimitte nobis debita nostra &c.* Sed homo quandoque dimittit unum debitum sine alio. Ergo etiam Deus per pœnitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

5. Præterea. Per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundum illud Hierem. xxxi. *In caritate perpetua dilexi te: ideo attraxi te miserans.* Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, & sit ei offensus quantum ad aliud; sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quod Deus per pœnitentiam remittat unum peccatum sine alio.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (alius Auctor de vera & falsa pœnit. cap. ix. cir. med.) *Sunt plures, quos pœnitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quædam, in quibus delectantur, non animadvertentes, Dominum simul mutum, & surdum a dæmonio liberasse, per hoc docens, nos numquam nisi de omnibus sanari.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti.

Primo quidem quia peccatum remittitur, inquantum tollitur Dei offensa per gratiam. Unde in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. cix. art. 7. & quæst. cxiii. art. 2.) quod nullum peccatum potest remitti sine gratia. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiæ, & excludit eam. Unde impossibile est quod unum peccatum sine alio remittatur. Secundo quia, sicut ostensum est (art. præc.) peccatum mortale non potest sine vera pœnitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum, inquantum est contra Deum; quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus: ubi autem est eadem ratio, & idem effectus. Unde non potest esse vere pœnitens qui de uno peccato pœnitet, & non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum, quia est contra Deum super omnia dilectum (quod requiritur ad rationem veræ pœnitentiæ) sequeretur quod de omnibus peccatis pœniteret. Unde sequitur quod impossibile sit unum peccatum per pœnitentiam remitti sine alio. Tertio quia hoc esset contra perfectionem misericordiæ Dei, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deuteron. xxxii. unde cuius miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de pœnitentia (loc. cit.) *Quædam impietas infidelitatis est, ab illo qui iustus, & iustitia est, dimidiam sperare veniam.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpæ, sed quantum ad cessationem ab actu: quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud; quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpæ.

Ad secundum dicendum, quod in verba

bo illo Ambrosii fides non potest accipi, qua creditur in Christum: quia, ut Augustinus dicit super illud Ioan. xv. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis (tract. lxxxix. in Ioan. parum a princ.) „ hoc est peccatum quo tenentur cuncta peccata. " Sed accipitur fides pro conscientia: quia interdum per pœnas, quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati, cuius conscientiam non habet.

Ad tertium dicendum, quod peccata, quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem a bono incommutabili, in qua conveniunt omnia peccata mortalia: & ex hac parte habent rationem offensæ, quam oportet per pœnitentiam tolli.

Ad quartum dicendum, quod debitum exterioris rei, puta pecuniæ, non contrariatur amicitiæ, ex qua debitum remittitur: & ideo potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpæ contrariatur amicitiæ: & ideo una culpa, vel offensa non remittitur sine altera: ridiculum enim videtur quod etiam ab homine aliquis veniam peteret de una offensa, & non de alia.

Ad quintum dicendum, quod dilectio qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriæ, a quo impeditur homo per quodlibet peccatum mortale; sed dilectio gratiæ, per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam æternam, secundum illud Roman. vi. 23. *Gratia Dei vita æterna*. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS IV. 529

Utrum, remissa culpa per pœnitentiam, remaneat reatus pœnæ.

Sup. quæst. lxvii. *art.* 3. *ad* 3. *& quæst.* lxix. *art.* 10. *ad* 3. *& IV. dist.* xiv. *quæst.* ii. *art.* i. *& Rom.* xi. *lec.* 4. *& Heb.* vi.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod, remissa culpa per pœnitentiam, non remaneat reatus pœnæ. Remota enim causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus pœnæ: ideo enim est aliquis dignus pœna, quia culpam commisit. Ergo, remissa culpa, non potest remanere reatus pœnæ.

2. Præterea. Sicut Apostolus dicit Rom. v. donum Christi est efficacius quam peccatum. Sed peccando homo simul incurrit culpam, & pœnæ reatum. Ergo multo magis per donum gratiæ simul remittitur culpa, & tollitur pœnæ reatus.

3. Præterea. Remissio peccatorum fit in pœnitentia per virtutem passionis, secundum illud Roman. iii. 25. *Quem proposuit Deus propitiatorem, per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem præcedentium delictorum*. Sed passio Christi est sufficienter satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra dictum est (quæst. xlviii. & xlix. & quæst. lxxix. art. 5.) Non ergo post remissionem culpæ remanet aliquis reatus pœnæ.

Sed contra est quod II. Reg. xii. 13. dicitur, quod cum David pœnitens dixisset ad Nathan, *Peccavi Domino*, dixit Nathan ad illum: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum: non morieris: verumtamen filius qui natus est tibi, morte morietur*: quod fuit in pœnam præcedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissa culpa, remanet reatus alicuius pœnæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxxxvii. art. 4.) in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, & conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ, ut qui contra æternum bonum peccavit, in æternum puniatur; ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicuius pœnæ: quia inordinatio culpæ non reducitur ad ordinem iustitiæ nisi per pœnam: iustum est enim ut qui voluntati suæ plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur: sic enim erit æqualitas. Unde Apoc. xviii. 7. dicitur: *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*.

Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita, non habet ex hac parte peccatum, quod debeatur ei pœna æterna. Unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato pœna æterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animæ a Deo,

Deo, inquantum per gratiam anima Deo coniungitur. Unde & per consequens simul tollitur reatus pœnæ æternæ; potest tamen remanere reatus alicuius pœnæ temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa mortalis utrumque habet, & aversionem a Deo, & conversionem ad bonum creatum. Sed, sicut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 6.) aversio a Deo est ibi sicut formale; conversio autem ad bonum creatum, est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cuiuscumque rei, tollitur species; sicut remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu pœnæ æternæ; remanet tamen illud quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus pœnæ temporalis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. cix. art. 7. & 8. & quæst. cxi. art. 2.) ad gratiam pertinet operari in homine iustificando ipsum a peccato, & cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpæ, & reatus pœnæ æternæ pertinet ad gratiam operantem; sed remissio reatus pœnæ temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, inquantum scilicet homo, cum auxilio divinæ gratiæ patienter pœnas tolerando; absolvitur etiam a reatu pœnæ temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiæ operantis quam gratiæ cooperantis, ita etiam prius est remissio culpæ, & pœnæ æternæ, quam plena absolutio a pœna temporali: utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundum ex gratia, & libero arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum pœnæ non solum æternæ, sed etiam temporalis: & secundum modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem a reatu pœnæ. In baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam, & spiritum Christi commortuus peccato, & in eo regeneratus ad novam vitam: & ideo in baptismo homo consequitur remissionem reatus totius pœnæ. In pœnitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum propriorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ, sicut aqua baptismi, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 1. & 3.) Et ideo non statim per primum actum pœnitentiæ, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius pœnæ, sed completis omnibus pœnitentiæ actibus.

ARTICULUS V. 530

Utrum remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati.

Sup. art. 4. ad 3. & IV. dist. xiv. quæst. ii. art. 1. quæst. 3. & 1. Cor. xi. lect. 7.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati. Dicit enim Augustinus in Lib. de pœnitentia (alius Auctor de vera & falsa pœnit. cap. ix. a med.) *Numquam Dominus aliquem sanavit, quem omnino non liberavit: totum enim hominem sanavit in sabbato, quia & corpus ab omni infirmitate, & animam ab omni contagione.* Sed reliquiæ peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quod remissa culpa, remaneant reliquiæ peccati.

2. Præterea. Secundum Dionysium iv. cap. de div. Nom. (par. iv. lect. 16.) *bonum est efficacius quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni.* Sed homo peccando simul totam infectionem peccati incurrit. Ergo multo magis pœnitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

3. Præterea. Opus Dei efficacius est quam opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum tolluntur reliquiæ peccati contrarii. Ergo multo magis tolluntur per remissionem culpæ, quæ est opus Dei.

Sed contra est quod Marci viii. legitur, quod cæcus illuminatus a Domino primo restitutus est ad imperfectum visum: unde ait: *Video homines velut arbores ambulantes:* deinde restitutus est perfecte, *ita ut videret clare omnia.* Illuminatio autem cæci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpæ, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo aliquæ reliquiæ peccati præteriti.

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale ex parte conversionis inordinatæ ad bonum commutabile quamdam dispositionem causat in anima, vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur.

Sic-

Sicut autem dictum est (art. præc.) culpa peccati mortalis remittitur, inquantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo.

Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatæ; cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est (art. præc.) Et ideo nihil prohibet quin remissa culpa, remaneant dispositiones ex præcedentibus actibus causatæ, quæ dicuntur peccati reliquiæ; remanent tamen debilitatæ, & diminutæ, ita quod homini (a) non dominentur; & hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum; sicut etiam remanet somes post baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus totum hominem perfecte curat; sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectæ sanitati, *ita ut surgens ministraret illis*, ut legitur Luc. IV. quandoque autem successive, sicut dictum est (quæst XLIV. art. 3. ad 2.) de cæco illuminato, Mar. VIII. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena Luc. VII. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, & postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias.

Ad secundum dicendum, quod peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam; quandoque autem fortiorem, causatam per multos actus.

Ad tertium dicendum, quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiæ peccati: quia, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de opposit. a med) *pravus ad meliores exercitationes deductus ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit; multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita*. Hoc autem multo efficacius facit divina gratia sive uno, sive pluribus actibus.

ARTICULUS VI. 531

Utrum remissio culpæ sit effectus pœnitentiæ.

IV. dist. XIV. *quæst.* 2. *art.* 1. *quæst.* 1.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod remissio culpæ non sit effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Dicitur enim pœnitentia virtus, secundum quod est principium humani actus. Sed humanus actus non operatur ad remissionem culpæ, quæ est effectus gratiæ operantis. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

2. Præterea. Quædam aliæ virtutes sunt excellentiores pœnitentia. Sed remissio culpæ non dicitur effectus alicujus alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

3. Præterea. Remissio culpæ non est nisi ex virtute passionis Christi, secundum illud Hebr. IX. 22 *Sine sanguinis effusione non fit remissio*. Sed pœnitentia, inquantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut & cetera sacramenta, ut ex supradictis patet (quæst. LXII. art. 4. & 5.) Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, inquantum est virtus, sed inquantum est sacramentum.

Sed contra. Illud est proprie causa alicuius, sine quo esse non potest: omnis enim effectus dependet a sua causa. Sed remissio culpæ potest esse a Deo sine pœnitentiæ sacramento, non autem sine pœnitentia, secundum quod est virtus, ut supra dictum est (quæst. LXXXIV. art. 5. ad 3. & quæst. LXXXV. art. 2.) unde & ante sacramenta novæ legis pœnitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpæ est præcipue effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

Respondeo dicendum, quod pœnitentia est virtus, secundum quod est principium quorumdam actuum humanorum. Actus autem humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento pœnitentiæ.

Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ: ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est (quæst. LX art. 6. ad 2. & art.

(a) *Ita mss. & edit. passim, Al.* non dominentur magis per modum dispositionum &c.

art. 7.) Unde sicut remissio culpæ fit in baptismo non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ, scilicet aquæ; principalius tamen virtute formæ, ex qua & ipsa aqua virtutem recipit: ita etiam remissio culpæ est effectus pœnitentiæ principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 3.) secundario autem ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiæ. Et sic patet quod remissio culpæ est effectus pœnitentiæ secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus gratiæ operantis est iustificatio impii, ut in secunda parte dictum est (1. 2. quæst. cxiii.) in qua, ut ibidem dictum est (art. 1. 2. & 3.) non solum est gratiæ infusio, & remissio culpæ, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ, & motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiæ operantis, simul producti cum remissione culpæ. Unde remissio culpæ non fit sine actu pœnitentiæ virtutis, licet sit effectus gratiæ operantis.

Ad secundum dicendum, quod in iustificatione impii non solum est actus pœnitentiæ, sed etiam actus fidei, ut dictum est (in solut. præc. & 1. 2. quæst. cxiii. art. 4.) Et ideo remissio culpæ non ponitur effectus solum pœnitentiæ virtutis, sed principalius fidei, & caritatis.

Ad tertium dicendum, quod ad passionem Christi ordinatur actus pœnitentiæ virtutis & per fidem, & per ordinem ad claves Ecclesiæ: & ideo utroque modo causat remissionem culpæ virtute passionis Christi.

Ad id autem quod in contrarium obiicitur, dicendum est, quod actus pœnitentiæ virtutis habet quod sine eo non possit fieri remissio culpæ, inquantum est inseparabilis effectus gratiæ, per quam principaliter culpa remittitur, quæ etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi, nisi quod gratia est principalior causa remissionis culpæ quam pœnitentiæ sacramentum. Sciendum tamen, quod etiam in veteri lege, & in lege naturæ erat aliqualiter sacramentum pœnitentiæ, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 7. ad 2.)

QUAESTIO LXXXVII.

De remissione venialium peccatorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum sine pœnitentia peccatum veniale possit dimitti.

Secundo, utrum possit dimitti sine gratiæ infusione.

Tertio, utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, & episcopalem benedictionem, & tunsionem pectoris, & orationem dominicam, & alia huiusmodi.

Quarto, utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali.

ARTICULUS I. 532.

Utrum peccatum veniale possit remitti sine pœnitentia.

Inf. art. 2. ad 2. & 3. & art. 3. cor. & IV. dist. xvi. quæst. ii. art. 2. quæst. 2. ad 2. & dist. xxi. quæst. ii. art. 1. corp. & mal. quæst. vii. art. 12. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine pœnitentia. Pertinet enim, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art. 10. ad 4.) ad rationem veræ pœnitentiæ quod non solum homo doleat de peccato præterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur: cum certum sit quod homo sine peccatis venialibus præsentem vitam ducere non potest. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

2. Præterea. Pœnitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentia actuali eorum; sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum, statim enim evolaret: quod non contingit, manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

3. Præterea. Peccata venialia opponuntur fervori caritatis, ut in secunda parte dictum est (2. 2. quæst. xxiv. art. 10.)

10.) Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem caritatis, quem contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de poenit. (alius Auctor de vera & falsa poenit. cap. VIII. & August. hom. XXVII. inter l cap. II & hom. ult. ante med.) quod *est quaedam poenitentia quae quotidie agitur in Ecclesia pro peccatis venialibus*: quae frustra esset, si sine poenitentia peccata venialia possent dimitti. Videtur ergo quod peccata venialia non possint sine poenitentia dimitti.

Respondeo dicendum, quod remissio culpae, sicut dictum est (quaest. praec. art. 2.) fit per coniunctionem hominis ad Deum, a quo aliqualiter separat culpa. Sed haec separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale: nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra caritatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis, ne prompte in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per poenitentiam quidem remittitur, quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum: sicut enim peccatum mortale remitti non potest, quamdiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale: quia manente causa, manet effectus.

Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis, vel poenitentiae virtutis: quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quaedam virtualis displicentia; puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum, & res divinas, ut quicquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, & doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret: quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia, & singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt (1.2. quaest. LXXIV. art. 3. ad 2. & quaest. CIX. art. 8.) Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus, & singulis peccatis mortalibus; sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitae non patitur; debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia.

Ad secundum dicendum, quod passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est (quaest. LXVI. art II.) obtinet vim baptismi: & ideo purgat ab omni culpa & veniali, & mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem.

Ad tertium dicendum, quod fervor caritatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est (quaest. LXXIX. art. 4.)

ARTICULUS II. 533

Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio.

Sup. quaest. LXV. *art.* I. *ad* 8. *& inf. praesenti quaest. art.* 3. *corp. & art.* 4. *ad* 2. *& IV. dist.* XVI. *quaest.* II. *art.* 2. *quaest.* I. *& mal. quaest.* VII. *art.* II. *cor. & ad* 14. *& art.* 12. *cor. & ad* I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiae infusio. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia: non enim ex meritis propriis peccata hominis remittuntur: unde dicitur Ephes. II. 4. *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis*. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiae infusione.

2. Praeterea. Peccata venialia non remittuntur sine poenitentia. Sed in poenitentia infunditur gratia, sicut & in aliis

liis sacramentis novæ legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

3. Præterea. Peccatum veniale maculam quamdam animæ infert. Sed macula non aufertur nisi per gratiam, quæ est spiritualis animæ decor. Ergo videtur quod peccata venialia non dimittantur sine gratiæ infusione.

Sed contra est quod peccatum veniale adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secunda parte habitum est (2. 2 quæst. XXIV. art. 10.) Ergo pari ratione ad hoc quod peccatum veniale remittatur, non requiritur novæ gratiæ infusio.

Respondeo dicendum, quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ, vel caritati, sed retardat actum eius, inquantum nimis inhæret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. LXXXVIII. art 1. & 2. 2. quæst. XXIV. art. 10.) Et ideo ad hoc quod peccatum veniale tollatur, non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia; sed sufficit aliquis motus gratiæ, vel caritatis ad eius remissionem.

Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiæ sine actuali motu liberi arbitrii in Deum, & in peccatum; ideo quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiæ, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animæ infusum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale numquam remittitur sine aliquali actu pœnitentiæ virtutis, explicito scilicet, vel implicito, ut supra dictum est (art. præc.) Potest tamen remitti peccatum veniale sine pœnitentiæ sacramento, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Et ideo non sequitur quod ad remissionem venialis peccati requiratur gratiæ infusio; quæ licet sit in quolibet sacramento, non tamen est in quolibet actu virtutis.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter: uno modo per privationem eius quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris, aut debitæ proportionis membrorum; alio modo per superinductionem alicuius impedientis decorem, puta luti, aut pulveris: ita etiam animæ inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiæ per peccatum mortale; alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale: & hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiæ; sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratia, per quam removeatur inordinata adhæsio ad rem temporalem.

ARTICULUS III. 534

Utrum venialia peccata remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, & cetera huiusmodi.

Sup. quæst. LXV. *art.* 1. *ad* 6. *&* 8. *& quæst.* LXXXIII. *art* 3. *ad* 3. *& IV. dist.* XVI. *quæst.* II. *art.* 2. *quæst.* 4. *& dist.* XVII. *quæst.* III. *art.* 3. *quæst.* 3. *& dist.* XXI. *quæst.* II. *art.* 1. *&* 2. *& mal. quæst.* VII. *art.* 12.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod venialia peccata non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, & episcopalem benedictionem, & alia huiusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine pœnitentia, ut dictum est (art. 1. hu. quæst.) Sed pœnitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad huiusmodi remissionem.

2. Præterea. Quodlibet istorum eamdem relationem habet ad unum peccatum veniale, & ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur aliquod peccatum veniale, sequitur quod pari ratione remittantur omnia; & ita per unam tunsionem pectoris, vel per unam aspersionem aquæ benedictæ redderetur homo immunis ab omnibus peccatis venialibus: quod videtur inconveniens.

3. Præterea. Peccata venialia inducunt reatum alicuius pœnæ, licet temporalis: dicitur enim I. Cor. III. 15. de eo *qui superædificat lignum, fœnum, & stipulam*, quod *salvus erit, sic tamen quasi per ignem*. Sed huiusmodi, per quæ dicitur peccatum veniale dimitti, vel nullam, vel minimam pœnitentiam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in

in Lib. de pœnitentia (scilicet hom. ult. inter l. aliquant. ante med.) quod *pro levibus peccatis pectora nostra tundimus, & dicimus: Dimitte nobis debita nostra:* & ita videtur quod tunsio pectoris, & oratio dominica causent remissionem venialium peccatorum; & eadem ratio videtur esse de aliis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec.) ad remissionem venialis peccati non requiritur novæ gratiæ infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite, vel saltem implicite; sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum.

Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum. Uno modo inquantum in eis infunditur gratia: quia per infusionem gratiæ tolluntur venialia peccata, ut supra dictum est (art. praec.) Et hoc modo per Eucharistiam, & extremam unctionem, & universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur. Secundo inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum: & hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris, & oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum: nam in oratione dominica petimus: *Dimitte nobis debita nostra*. Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reverentiæ in Deum, & ad res divinas: & hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata, & si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, inquantum inclinant animam ad motum pœnitentiæ, qui est detestatio peccatorum vel implicite, vel explicite.

Ad secundum dicendum, quod omnia ista, quantum est de se, operantur ad remissionem omnium peccatorum venialium; potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhæret; sicut & per fictionem interdum impeditur effectus baptismi.

Ad tertium dicendum, quod per prædicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam, tum virtute alicujus satisfactionis, tum etiam virtute caritatis, cujus motus per prædicta excitatur; non autem per quodlibet prædictorum semper tollitur totus reatus pœnæ, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolaret; sed reatus pœnæ remittitur per prædicta secundum motum fervoris in Deum, qui per prædicta excitatur quandoque magis, quandoque autem minus.

ARTICULUS IV. 535

Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali peccato.

Inf. quæst. xc. art. 4. ad 3. & IV. dist. XVI. quæst. II. art. I. quæst. 2. & 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali. Quia super illud Ioan. VIII. *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*, dicit quædam Glossa (ex Lib. de vera & falsa pœnit. cap. ult. a princ.) quod „ omnes illi erant in peccato mortali: „ venialia enim eis dimittebantur per „ cæremonias. “ Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

2. Præterea. Ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiæ infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

3. Præterea. Plus distat peccatum veniale a mortali quam ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est (art. præc. ad 2 & quæst. præc. art. 3.) Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

Sed contra est quod dicitur Matth. V. 26. *Amen dico tibi, non exies inde*, scilicet ex carcere, in quem intruditur homo pro peccato mortali, *donec reddas novissimum quadrantem:* per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3) remissio culpæ cujuscumque nunquam sit nisi per virtutem gratiæ: quia, ut Apostolus dicit Rom. IV. ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputet peccatum: quod Glossa (interl. sup. illud, *Beatus vir cui non imputavit &c.*) ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali, caret gratia Dei. Unde nullum veniale ei remittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ve-

nialia ibi dicuntur irregularitates, sive immunditiæ, quas contrahebant secundum legem.

Ad secundum dicendum, quod licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiæ, requiritur tamen aliquis gratiæ actus, qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali.

Ad tertium dicendum, quod peccatum veniale non excludit omnem actum gratiæ, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti; sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiæ, sine quo nullum peccatum mortale, vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

QUAESTIO LXXXVIII.

De reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum peccata per pœnitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum.

Secundo, utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quædam peccata.

Tertio, utrum peccata redeant in æquali reatu.

Quarto, utrum illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

ARTICULUS I. 536

Utrum peccata dimissa redeant per sequens peccatum.

Inf. art. 2. & 3. corp. & IV. dist. XXII. *quæst.* I. *art.* I.

AD primum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus in Lib. I. de baptismo (cont. Donatist. cap. XII. in med.) *Redire dimissa peccata, ubi fraterna caritas non est, apertissime Dominus in Evangelio docet in illo servo, a quo dimissum debitum Dominus repetiit, eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere.* Sed fraterna caritas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata prius per pœnitentiam dimissa.

2. Præterea. Super illud Lucæ XI. *Revertar in domum meam, unde exivi*, dicit Beda (cap. XLVIII. in Luc. secundum eius ord.) „ Timendus est iste versicu„ lus, non exponendus; ne culpa quam „ in nobis extinctam credebamus, per „ incuriam nos vacantes opprimat. “ Hoc autem non esset, nisi rediret. Ergo culpa per pœnitentiam dimissa redit.

3. Præterea. Ezech. XVIII. 24. Dominus dicit: *Si averterit se iustus a iustitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius quas fecerat, non recordabuntur.* Sed inter alias iustitias, quas fecit, etiam præcedens pœnitentia continetur; cum supra dictum sit (quæst. lxxxv. art. 3.) pœnitentiam esse partem iustitiæ. Ergo postquam pœnitens peccat, non imputatur ei præcedens pœnitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

4. Præterea. Peccata præterita per gratiam teguntur, ut patet per Apostolum Rom. IV. inducentem illud Psalmi XXXI. I. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.* Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quæ fuerant prius commissa, remanent detecta; & ita videtur quod redeant.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. XI. 29. *Sine pœnitentia sunt dona, & vocatio Dei.* Sed peccata pœnitentis sunt dimissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis pœniteat.

Præterea. Augustinus dicit in Libro I. responsionum Prosperi (Prosper ad obiect. Gallorum obiect. 2.) *Qui recedit a Christo, & alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in quod remissum est, recidit, nec pro originali peccato damnabitur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxvi. art. 4.) in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, & conversio ad bonum creatum. Quicquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali, secundum se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur a Deo: unde & per consequens macula, quæ est per privationem gratiæ, & reatus pœnæ æternæ communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundum hoc intel-

ligitur

ligitur id quod dicitur Iacobi II. 10. *Qui offendit in uno, factus est omnium reus*. Sed ex parte conversionis peccata mortalia sunt diversa, & interdum contraria. Unde manifestum est quod ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia prius abolita: alioquin sequeretur quod homo per peccatum prodigalitatis reduceretur in habitum, vel dispositionem avaritiæ prius abolitæ; & sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolute, per peccatum mortale sequens redit illud quod fuerat in prioribus peccatis ante dimissionem, inquantum per peccatum mortale sequens homo privatur gratia, & fit reus pœnæ æternæ, sicut & prius erat.

Verum quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo causatur, recipiunt ea quæ sunt ex parte aversionis, quodammodo diversitatem per comparationem ad diversas conversiones, sicut ad diversas causas; ita quod sit alia aversio, & alia macula, & alius reatus, prout consurgit ex alio & alio actu peccati mortalis. Et hoc modo in quæstionem vertitur, utrum macula, & reatus pœnæ æternæ, secundum quod causabantur ex actibus peccatorum prius dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens.

Quibusdam igitur visum est quod simpliciter etiam hoc modo redeant. Sed hoc non potest esse: quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem peccatorum priorum fuit opus divinæ misericordiæ: unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundum illud Rom. III. 3. *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?*

Et ideo alii ponentes peccata redire, dixerunt quod Deus non remittit peccata pœnitenti postmodum peccaturo secundum præscientiam, sed solum secundum præsentem iustitiam: præscit enim se pro his peccatis eum æternaliter puniturum; & tamen per gratiam facit eum præsentialiter iustum. Sed nec hoc stare potest: quia si causa absolute ponatur, & effectus ponitur absolute. Si igitur non absolute fieret per gratiam, & gratiæ sacramenta peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, sequeretur quod gratia, & gratiæ sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum: quod est erroneum, utpote derogans gratiæ Dei.

Et ideo nullo modo potest esse quod macula, & reatus præcedentium peccatorum redeant, secundum quod ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quod sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, inquantum scilicet aliquis homo secundo peccans, ex hoc ipso videtur gravius peccare quam prius peccaverat, secundum illud Rom. II. 5. *Secundum duritiam tuam, & cor impœnitens thesaurizas tibi iram in die iræ*, ex hoc scilicet solo quod contemnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat. Multo autem magis contemnitur Dei bonitas, si post remissionem prioris peccati secundo peccatum iteretur, quanto maius est beneficium peccatum remittere quam peccatorem sustinere.

Sic igitur per peccatum sequens pœnitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non inquantum causabatur ex illis peccatis prius dimissis, sed inquantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed redire secundum quid, inquantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum pœnæ æternæ in se consideratum, quia scilicet post pœnitentiam peccans incurrit reatum pœnæ æternæ, sicut & prius; non tamen omnino propter eamdem rationem. Unde Augustinus in Lib. de responsionibus Prosperi, cum dixisset, quod *non in eo quod remissum est, recidit, nec pro originali peccato damnabitur*, subdit (loc. cit. ut sup.) *Qui tamen propter postrema crimina ea morte afficietur quæ ei propter illa quæ ei remissa sunt, debebatur*: quia scilicet incurrit mortem æternam, quam meruerat per peccata præterita.

Ad secundum dicendum, quod in illis verbis non intendit dicere Beda, quod culpa prius dimissa hominem opprimat per reditum reatus præteriti, sed per iterationem actus.

Ad tertium dicendum, quod per sequens peccatum iustitiæ priores oblivioni traduntur, inquantum erant meritoriæ vitæ æternæ, non tamen inquantum erant impeditivæ peccati. Unde si aliquis peccet mortaliter, postquam resti-

tuit debitum, non efficitur reus, quasi debitum non reddidisset; & multo minus traditur oblivioni pœnitentia prius acta, quantum ad remissionem culpæ, cum remissio culpæ magis sit opus Dei quam hominis.

Ad quartum dicendum, quod gratia simpliciter tollit maculam, & reatum pœnæ æternæ; tegit autem actus peccati præteritos, ne scilicet propter eos Deus hominem gratia privet, & reum habeat pœnæ æternæ: & quod gratia semel fecit, perpetuo manet.

ARTICULUS II. 537

Utrum peccata dimissa redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, & dolorem de pœnitentia habita.

IV. dist. XXII. *quæst.* I. *art.* I. *cor. & art.* 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa non redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum *odium fraternum*, *apostasiam a fide*, *contemptum confessionis*, & *dolorem de pœnitentia habita*, secundum quod quidam metrice dixerunt:

Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri,
Pœnituisse piget: pristina culpa redit.

Tanto enim est maior ingratitudo, quanto gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quædam alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, & peccatum in Spiritum sanctum. Ergo videtur quod peccata dimissa non redeant magis secundum ingratitudinem commissam secundum hæc peccata quam secundum alia.

2. Præterea. Rabanus dicit (implic Lib. V. in Matth. in fi. & hab. cap. *Si Iudas*, de pœnit. dist. IV.) *Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debitum: quia non solum peccata quæ post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad pœnam, sed & originalia, quæ in baptismo sunt ei dimissa.* Sed etiam peccata venialia inter debita computantur, pro quibus dicimus: *Dimitte nobis debita nostra*. Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitudinem: & pari ratione videtur quod per peccata venialia redeant peccata prius dimissa, & non solum per peccata prædicta.

3. Præterea. Tanto est maior ingratitudo, quanto post maius beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus: dicit enim Augustinus in II. Confess. (cap. VII.) *Gratiæ tuæ deputo, quæcumque peccata non feci*. Maius autem donum est innocentia quam etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minus est ingratus Deo qui primo peccat post innocentiam, quam qui peccat post pœnitentiam: & ita videtur quod per ingratitudinem, quæ fit secundum peccata prædicta, non maxime redeant peccata dimissa.

Sed contra est quod Gregorius dicit XVIII. Moral. (hab. Lib. IV. Dialog. cap. ult. ad fi.) *Ex dictis evangelicis constat quod si quod in nos delinquitur, ex corde non dimittimus; & illud rursus exigitur quod nobis iam per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus:* & ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt secundum ingratitudinem: & eadem ratio videtur de aliis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) peccata dimissa per pœnitentiam *redire dicuntur*, inquantum reatus eorum ratione ingratitudinis virtualiter continetur in peccato sequenti. Ingratitudo autem potest committi dupliciter. Uno modo ex eo quod aliquid fit contra beneficium: & hoc modo per omne peccatum mortale, quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit: & sic per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa, ratione ingratitudinis. Alio modo committitur ingratitudo, non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii præstiti. Quæ quidem forma si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum: unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet. Si autem attendatur ex parte pœnitentis, qui accipit hoc beneficium, invenitur ex parte eius duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ: & contra hoc facit homo apostatando a fide. Secundus autem est motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ: ad quem primo pertinet, ut supra dictum est (quæst. LXXXV. art. 2. & 5.) quod homo detestetur peccata

cata

cata præterita; & contra hoc facit ille qui dolet se pœnituisse. Secundo pertinet ad actum pœnitentiæ ut pœnitens proponat se subiicere clavibus Ecclesiæ per confessionem, secundum illud Psalmi XXXI. 5. *Dixi: Confitebor adversum me iniustitiam meam Domino: & tu remisisti impietatem peccati mei:* & contra hoc facit ille qui contemnit confiteri, secundum quod proposuerat.

Et ideo dicitur, quod specialiter ingratitudo honum peccatorum facit redire peccata prius dimissa.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur specialiter de illis peccatis, quia sint ceteris graviora, sed quia directius opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod etiam peccata venialia, & ipsum originale redeunt modo prædicto (in cor. art.) sicut & peccata mortalia, inquantum contemnitur Dei beneficium, quo hæc peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitudinem: quia homo peccando venialiter non facit contra Deum, sed præter ipsum: & ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

Ad tertium dicendum, quod beneficium aliquod habet pensari dupliciter. Uno modo ex quantitate ipsius beneficii: & secundum hoc innocentia est maius Dei beneficium quam pœnitentia, quæ dicitur secunda tabula post naufragium. Alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minus est dignus; & sic magis fit sibi gratia, unde & ipse magis est ingratus, si contemnat: & hoc modo beneficium remissionis culpæ est maius, inquantum præstatur totaliter indigno; & ideo ex hoc sequitur maior ingratitudo.

ARTICULUS III. 538

Utrum per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum.

IV. dist. XII. quæst. I. art. 2. quæst. 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum. Quia secundum magnitudinem peccati est magnitudo beneficii, quo peccatum remittitur, & per consequens magnitudo ingratitudinis, quâ hoc beneficium contemnitur. Sed secundum quantitatem ingratitudinis est quantitas reatus consequentis. Ergo est tantus reatus qui consurgit ex ingratitudine sequentis peccati, quantus fuit reatus omnium præcedentium peccatorum.

2. Præterea. Magis peccat qui Deum offendit quam qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo domino reducitur in eamdem servitutem a qua prius fuit liberatus, vel etiam in graviorem. Ergo multo magis ille qui contra Deum peccat post liberationem a peccato, reducitur in tantum reatum pœnæ, quantum primo habuerat.

3. Præterea. Matth. XVIII. 34. dicitur, quod *iratus Dominus tradidit eum* (cui replicabantur peccata dimissa propter ingratitudinem) *tortoribus, quoadusque redderet universum debitum*. Sed hoc non esset, nisi consurgeret ex ingratitudine tantus reatus, quantus fuit omnium præteritorum peccatorum. Ergo æqualis reatus per ingratitudinem redit.

Sed contra est quod dicitur Deut. XXV. 2. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus*: ex quo patet quod ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque peccatum mortale sequens est multo minus quolibet peccatorum prius dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus, quantus fuit peccatorum prius dimissorum.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod ex peccato sequenti propter ingratitudinem consurgit tantus reatus, quantus fuit reatus peccatorum prius dimissorum, super reatum proprium huius peccati. Sed hoc non est necessarium: quia, sicut supra dictum est (art. I. hu. quæst.) reatus præcedentium peccatorum non redit per peccatum sequens, inquantum sequebatur ex actibus præteritorum peccatorum, sed inquantum consequitur actum sequentis peccati. Et ideo oportet quod quantitas reatus redeuntis sit secundum gravitatem peccati subsequentis.

Potest autem contingere quod gravitas peccati subsequentis adæquetur gravitati omnium peccatorum præcedentium. Sed hoc non semper est necesse; sive loquamur de gravitate eius quam habet ex sua specie (cum quandoque peccatum sequens sit fornicatio simplex; peccata vero præterita fuerunt adulteria, vel homicidia, seu sacrilegia;) sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex in-gra-

gratitudine annexa. Non enim oportet quod quantitas ingratitudinis sit absolute æqualis quantitati beneficii suscepti, cuius quantitas attenditur secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum. Contingit enim quod contra idem beneficium unus est multum ingratus vel secundum intensionem contemptus beneficii, vel secundum gravitatem culpæ contra benefactorem commissæ; alius autem parum, vel quia minus contemnit, vel quia minus contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitudinis adæquatur quantitati beneficii: supposito enim æquali contemptu beneficii, vel offensa benefactoris, tanto erit gravior ingratitudo, quanto beneficium fuit maius.

Unde manifestum est quod non est necesse quod propter ingratitudinem semper per peccatum sequens redeat tantus reatus, quantus fuit præcedentium peccatorum; sed necesse est quod proportionaliter, quanto peccata prius dimissa fuerunt plura, & maiora, tanto redeat maior reatus per qualecumque sequens mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod beneficium remissionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum; sed peccatum ingratitudinis non recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem beneficii, sed secundum quantitatem contemptus, vel offensæ, ut dictum est (in cor. art.) Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod etiam servus manumissus non reducitur in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitudine, sed pro aliqua gravi.

Ad tertium dicendum, quod illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitudinem, redit universum debitum, inquantum quantitas peccatorum præcedentium proportionaliter invenitur in ingratitudine subsequenti, non autem absolute, ut dictum est (in cor. ar.)

ARTICULUS IV. 539

Utrum ingratitudo, ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum.

2. 2. *quæst.* CVII. *art.* 2. *ad* 1. *& IV. dist.* 11. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo, ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum, quod requiritur in iustitia, ut patet per Philosophum V. Ethic. (cap. v.) Sed iustitia est specialis virtus. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

2. Præterea. Tullius in II. Rhetor. (seu de invent. aliquant. ante fi.) ponit quod gratia est specialis virtus. Sed ingratitudo opponitur gratiæ. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

3. Præterea. Specialis effectus a speciali causa procedit. Sed ingratitudo habet specialem effectum, scilicet quod facit aliqualiter redire peccata prius dimissa. Ergo ingratitudo est speciale peccatum.

Sed contra. Illud quod consequitur omnia peccata, non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex præmissis patet (art. 1. hu. quæst.) Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, quandoque autem non; sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale, quod contra Deum committitur: peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis: unde, ut Philosophus dicit V. Ethic. (cap. 11. parum a princ.) *ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quam mœchus*.

Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei, & suscepti beneficii aliquod peccatum committat, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitudinis: & hoc modo ingratitudo peccantis est speciale peccatum. Si vero aliquis intendens aliquod peccatum committere, puta homicidium, aut adulterium, non retrahatur ab hoc propter hoc quod pertinet ad Dei contemptum, ingratitudo non erit speciale peccatum, sed trahetur ad speciem alterius peccati, sicut circumstantia quædam.

Ut autem Augustinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX.) non omne peccatum est ex contemptu; & tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis præceptis. Unde manifestum est quod ingratitudo peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primæ rationes concludunt, quod ingratitudo secundum se sit quædam species peccati; ultima autem ratio concludit quod ingratitudo, secundum quod inve-

invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

QUAESTIO LXXXIX.

De virtutum recuperatione per pœnitentiam,

in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per pœnitentiam: & circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum per pœnitentiam restituantur virtutes.

Secundo, utrum restituantur in æquali quantitate.

Tertio, utrum restituatur pœnitenti æqualis dignitas.

Quarto, utrum opera virtutum per peccatum sequens mortificentur.

Quinto, utrum opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant.

Sexto, utrum opera mortua, idest absque caritate facta, per pœnitentiam vivificentur.

ARTICULUS I. 540

Utrum per pœnitentiam virtutes restituantur.

2. 2. *quæst.* LII. *art.* 3. *ad* 3. & *IV. dist.* XIV. *quæst.* II. *art.* 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per pœnitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissæ per pœnitentiam restitui, nisi pœnitentia virtutes causaret. Sed pœnitentia, cum sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum; præsertim cum quædam virtutes sint naturaliter priores pœnitentia, scilicet fides, spes, & caritas, ut supra dictum est (quæst. lxxxv. art.6.) Ergo per pœnitentiam non restituuntur virtutes.

2. Præterea. Pœnitentia in quibusdam actibus pœnitentis consistit. Sed virtutes gratuitæ non causantur ex actibus nostris: dicit enim Augustinus in Lib. II. de libero arbit. (cap. XVIII. & in Psal. CXVIII. conc. XXVI. ante med.) quod *virtutes Deus in nobis sine nobis operatur*. Ergo videtur quod per pœnitentiam non restituantur virtutes.

3. Præterea. Habens virtutem sine difficultate, & delectabiliter actus virtutum operatur: unde Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. VIII. a med.) quod *non est iustus qui non gaudet iusta operatione*. Sed multi pœnitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per pœnitentiam restituuntur virtutes.

Sed contra est quod, sicut Luc. XV. legitur, pater mandavit quod filius pœnitens indueretur stola prima, quæ secundum Ambrosium (in hunc loc.) est *amictus sapientiæ*, quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap. VIII. 7. *Sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*. Ergo per pœnitentiam omnes virtutes restituuntur.

Respondeo dicendum, quod per pœnitentiam remittuntur peccata, ut dictum est (quæst. lxxxvi. art. 1.) Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiæ. Unde relinquitur quod per pœnitentiam homini gratia infundatur.

Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratuitæ, sicut ex essentia animæ fluunt omnes potentiæ, ut in secunda parte habitum est (1.2.quæst. cx. art. 4.ad 1.) Unde relinquitur quod per pœnitentiam omnes virtutes restituantur.

Ad primum ergo dicendum, quod eodem modo pœnitentia restituit virtutes per quem modum est causa gratiæ, ut iam dictum est (in corp.& quæst. lxxxvi.) Est autem causa gratiæ, inquantum est sacramentum: nam inquantum est virtus, est magis gratiæ effectus. Et ideo non oportet quod pœnitentia, secundum quod est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum; sed quod habitus pœnitentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiæ causetur.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent materialiter; sed formalis vis huius sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam, & virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt iam ex gratia, & virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxvi. art. 5.) quandoque post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispositiones

ex prioribus actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatur difficultas quædam pœnitenti ad operandum opera virtutum; sed, quantum est ex ipsa inclinatione caritatis, & aliarum virtutum, pœnitens opera virtutum delectabiliter, & sine difficultate operatur: sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum, aut aliquam corporis indispositionem.

ARTICULUS II. 541

Utrum post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute.

Inf. art. 5. ad 3. & III. dist. XXXI. quæst. 1. art. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute. Dicit enim Apostolus Roman. VIII. 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*: ubi dicit Glossa Augustini (ord. Lib. de corrept. & grat. cap. IX. a med.) quod „ hoc adeo verum est ut si qui horum devient, & exorbitent, etiam hoc ipsum eis Deus faciat in bonum proficere. “ Sed hoc non esset, si homo resurgeret in minori virtute. Ergo videtur quod pœnitens numquam resurgat in minori virtute.

2. Præterea. Ambrosius dicit (hab. ex Auctore Hypognost. Lib. III. cap. IX. in fi.) quod *pœnitentia res optima est, quæ omnes defectus revocat ad perfectum*. Sed hoc non esset, nisi virtutes in æquali quantitate recuperarentur. Ergo per pœnitentiam semper recuperatur æqualis virtus.

3. Præterea. Super illud Gen. I. *Factum est vespere, & mane dies unus*, dicit Glossa: „ Vespertina lux est, a qua quis cecidit; matutina, in qua resurgit. “ Sed lux matutina est maior vespertina. Ergo aliquis resurgit in maiori gratia, vel caritate quam prius habuerit: quod etiam videtur per id quod Apostolus dixit Rom. V. 20. *Ubi abundavit delictum, superabundavit & gratia*.

Sed contra. Caritas proficiens, vel perfecta est maior quam caritas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit a caritate proficiente, resurgit autem in caritate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori virtute.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. LXXXVI. art. 6. ad 3. & art. præc. ad 2.) motus liberi arbitrii, qui est in iustificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam: unde in eodem instanti est gratiæ infusio cum prædicto motu liberi arbitrii, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. CXIII. art. 5. & 7.) in quo quidem motu comprehenditur actus pœnitentiæ, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI. art. 2.)

Manifestum est autem quod formæ quæ possunt recipere *magis*, & *minus*, intenduntur, & remittuntur secundum diversam dispositionem subiecti, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. LII. art. 1. & 2. & quæst. LXVI. art. 1.) Et inde est quod secundum quod motus liberi arbitrii in pœnitentia est intensior, vel remissior, secundum hoc pœnitens consequitur maiorem, vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motus pœnitentis quandoque proportionatam esse maiori gratiæ quam fuerit illa a qua ceciderat per peccatum, quandoque autem æquali, quandoque vero minori. Et ideo pœnitens quandoque resurgit in maiori gratia quam prius habuerat, quandoque autem in æquali, quandoque etiam in minori: & eadem ratio est de virtutibus, quæ ex gratia consequuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt; quod patet in his qui cadunt, & numquam resurgunt, vel qui resurgunt, iterum casuri: sed his tantum, *qui secundum propositum vocati sunt sancti*, idest prædestinatis, qui quotiescumque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit ergo eis in bonum hoc quod cadunt, non quia semper in maiori gratia resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratia: non quidem ex parte ipsius gratiæ, quia quanto gratia est maior, tanto de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tanto stabilius in gratia permanet, quanto est cautior, & humilior. Unde & Glossa ibidem subdit, quod *ideo proficit eis in bonum, quod cadunt, quia humiliores redeunt, atque doctiores*.

Ad secundum, dicendum, quod pœnitentia, quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, & etiam promovendi in ulteriorem statum; sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissius movetur in Deum, & in detestationem peccati; sicut etiam in baptismo aliqui adulti conse-

sequuntur maiorem, vel minorem gratiam, secundum quod diversimode se disponunt.

Ad tertium dicendum, quod assimilatio illa utriusque gratiæ ad lucem vespertinam, & matutinam fit propter similitudinem ordinis: quia post lucem vespertinam sequuntur tenebræ noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei: non autem propter similitudinem maioris, vel minoris quantitatis. Illud etiam verbum Apostoli intelligitur de gratia Christi, quæ superat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem est verum in omnibus quod quanto abundantius peccant, tanto abundantiorem gratiam consequantur, pensata quantitate habitualis gratiæ. Est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiæ rationem: quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur: quamvis quandoque abundanter peccantes abundantius doleant, & sic ab undantiorem habitum gratiæ, & virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod una & eadem gratia maior est proficiens quam incipiens, sed in diversis hoc non est necesse: unus enim incipit a maiori gratia quam alius habeat in statu profectus, sicut Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. 1. ante med.) *Quatenus & præsentes, & secuturi omnes agnoscerent, Benedictus puer (a) conversationis gratiam a quanta perfectione cœpisset.*

ARTICULUS III. 542

Utrum per pœnitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem.

III. dist. XXXI. *quæst.* 1 *art.* 4. *quæst.* 7. *ad* 1. *& IV. dist.* XIV. *quæst.* 1. *art.* 5. *quæst.* 1. *ad* 2. *& dist.* XIX. *quæst.* 1. *art.* 3. *quæst.* 2. *ad* 2. *& dist.* XXXVII. *quæst.* II. *art.* 2. *ad* 4.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod per pœnitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem. Quia super illud Amos v. *Virgo Israel cecidit*, dicit Glossa (ord. Hieron.) „ Non „ negat posse resurgere, sed *non resurget* „ *virgo Israel*: quia semel aberrans ovis, „ etsi reportetur humeris pastoris, non „ habet tantam gloriam, quantam quæ „ numquam erravit." Ergo per pœnitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

2. Præterea. Hieronymus dicit (hab. cap. XXX. distinct. I.) *Quicumque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare: reverti enim in pristinum gradum difficile est*: & Innocentius I. Papa (epist. VI. ad Agapitum, & hab. cap. *Canones*, dist. I.) dicit, quod *apud Nicæam constituti canones pœnitentes etiam ab infimis officiis clericorum excludunt*. Non ergo per pœnitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

3. Præterea. Ante peccatum potest aliquis ad maiorem gradum ascendere. Non autem hoc post peccatum conceditur pœnitenti: dicitur enim Ezech. XLIV. 10. *Levitæ qui recesserunt a me ... numquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur*: &, sicut habetur in Decret. dist. I. (cap. III.) in Ilerdensi Concilio (can. V.) legitur: *Hi qui sancto altari deserviunt, si subito in flenda carnis fragilitate corruerint, & Domino respiciente digne pœnituerint, officiorum suorum sic loca recipiant, ut non possint ad altiora officia ulterius promoveri*. Non ergo pœnitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

Sed contra est quod, sicut in eadem distinct. (cap. XVI.) legitur, Gregorius scribens Secundino (Lib. VII. Regist. indict. 2. epist. LIV. cir. med.) dicit: *Post dignam satisfactionem credimus, hominem posse redire ad suum honorem*: & in Concil. Agathensi (can. II.) legitur: *Contumaces clerici, prout dignitatis ordo permiserit, ab Episcopis corrigantur; ita ut cum eos pœnitentia correxit, gradum suum, dignitatemque recipiant.*

Respondeo dicendum, quod homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem. Unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam; & hanc dignitatem recuperat per pœnitentiam: quod significatur Luc. XV. in filio prodigo, cui pœnitenti pater iussit restitui *stolam primam, & annulum, & calceamenta*. Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua (sicut ibidem legitur) gloriabatur filius senior dicens: *Ecce tot annis servio tibi, & numquam mandatum tuum præterivi*: & hanc dignitatem pœnitens re-

(a) *Ita cum Gregorio mss. & edit. passim. Cod. Alcan. ordine tantum verborum translato* incepisset. *Edit. Rom. hoc recenti* conversionis.

recuperare non potest; recuperat tamen quandoque aliquid maius: quia, ut Gregorius dicit in hom. de centum ovibus (XXXIV. in Evang. aliquant. a princ.) *qui errasse a Deo se considerant, damna præcedentia lucris sequentibus recompensant. Maius ergo gaudium de eis fit in cælo: quia & dux in prælio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui numquam terga præbuit, & numquam aliquid fortiter fecit*.

Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, quia indignum se reddit ad ea quæ competunt dignitati ecclesiasticæ exercenda: quam quidem recuperare prohibetur. Uno modo quia non pœnitet: unde Isidorus (*a*) ad Massonem Episcopum scribit (a princ. & hab. inter op. Rabani) sicut in eadem dist. legitur (cap. *Dominus*:) *Illos ad pristinos gradus redire canones præcipiunt, quos pœnitentiæ præcessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui a vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiunt communionis*. Secundo quia pœnitentiam negligenter facit: unde in eadem dist. (cap. *Si quis diaconus*) dicitur: *Cum in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec ieiuniis, vel lectionibus eos vacare videamus; possumus agnoscere, si ad pristinos honores redirent, cum quanta negligentia permanerent*. Tertio si commisit aliquod peccatum quod habet irregularitatem annexam: unde in eadem distinct. (cap. VIII.) ex Concilio Martini Papæ dicitur (hab. inter capitula Martini Bracarensis cap. XXVI.) *Si quis viduam, aut ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum: quod si irrepserit, deiiciatur. Similiter si homicidii aut facto, aut præcepto, aut consilio, aut defensione post baptismum conscius fuerit*. Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quarto propter scandalum: unde, ut in eadem dist. legitur, (cap. *De his vero*) Rabanus dicit (Lib. I. Pœnitentium (*b*) ad Heribaldum cap. I.) *Hi qui deprehensi, vel capti fuerint publice in periurio, furto, atque fornicatione, & ceteris huiusmodi criminibus, secundum canonum sacrorum instituta a proprio gradu decidant: quia scandalum est populo Dei, tales personas supra se positas habere. Qui autem de prædictis peccatis absconse a se commissis occulte sacerdoti confitentur, si se per ieiunia, & eleemosynas, vigiliasque, & sacras operationes purgare curaverint, his etiam gradu proprio servato spes veniæ de misericordia Dei promittenda est*. Et hoc est quod dicitur extra, de qualitate ordinandorum (cap. *Quæsitum*:) *Si proposita crimina ordine iudiciario comprobata, vel alias notoria non fuerint, præter reos homicidii, post pœnitentiam in susceptis, vel iam suscipiendis ordinibus impediri non possunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est de recuperatione virginitatis, & de recuperatione innocentiæ, quæ pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed esse difficile, hominem recuperare post peccatum pristinum gradum: quia hoc non conceditur nisi perfecte pœnitenti, ut dictum est (in corp.) Ad statuta autem canonum, quæ hoc prohibere videntur, respondet Augustinus Bonifacio scribens (epist. CLXXXV. al. L. num. 45.) *Ut constitueretur in Ecclesia, ne quisquam post alicuius criminis pœnitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiæ, sed rigore factum est disciplinæ: alioquin contra claves Ecclesiæ datas disputabitur, de quibus dictum est: Quæcumque solveritis super terram, soluta erunt & in cælo*. Et postea subdit: *Nam & sanctus David de criminibus mortiferis egit pœnitentiam; & tamen in honore suo perstitit: & beatum Petrum, quando amarissimas lacrymas fudit, utique Dominum negasse pœnituit; & tamen Apostolus permansit. Sed non ideo putanda est supervacua (c) posteriorum diligentia, qui ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti (ut credo) aliquorum fictas pœnitentias per affectatas honorum (d) potentias*.

Ad tertium dicendum, quod illud statutum intelligitur de illis qui publicam pœnitentiam agunt, qui postmodum non possunt ad maiorem provehi gradum. Nam & Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Ioan. ult. ubi etiam Chrysostomus dicit (hom. LXXXVII. in Ioan. ante med.) quod *Petrus post negationem, & pœnitentiam ostendit, se habere maiorem fiduciam ad Christum: qui enim in cœna non audebat interrogare, sed Ioanni interrogationem commisit, huic post-*

(a) *Ita edit. Patav. Al.* ad Massanum, *item* Missianum, *item* Masli.num. *Cod. Alcan.* ad Iulianum.
(b) *N.*[illegible] *edit. Patav.* ad Othgarium. (c) *Ita cum Augustino cod. Alcan. iuxta vo.um Garcia. Al.* posteriorum doctorum diligentia. (d) *Ita cum Augustino mss. & edit. passim, Al.* pompas.

postea & praepositura fratrum credita est, & non solum non committit alteri interrogare quae ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro Ioanne Magistrum interrogat.

ARTICULUS IV. 543

Utrum opera virtutum in caritate facta possint mortificari.

2. 2. *quaest.* CXXXII. *art.* 3. *ad* 1. *&* III. *dist.* XXXVI. *art.* 5. *ad* 1. *& IV. dist.* XIV. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 2. *& dist.* XXI. *quaest.* 1. *art.* 1. *quaest.* 1. *ad* 3. *& dist.* XXII. *quaest.* 1. *art.* 1. *ad* 6. *& Hebr.* VI.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod opera virtutum in caritate facta mortificari non possint. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quaedam mutatio de vita in mortem. Cum ergo opera virtutum, postquam facta sunt, iam non sint, videtur quod ulterius mortificari non possint.

2. Praeterea. Per opera virtutum in caritate facta homo meretur vitam aeternam. Sed subtrahere mercedem merenti est iniustitia, quae non cadit in Deum. Ergo non potest esse quod opera virtutum in caritate facta per peccatum sequens mortificentur.

3. Praeterea. Fortius non corrumpitur a debiliori. Sed opera caritatis sunt fortiora quibuslibet peccatis: quia, ut dicitur Proverb. x. 12 *universa delicta operit caritas*. Ergo videtur quod opera in caritate facta, per sequens mortale peccatum mortificari non possint.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII. 24. *Si averterit se iustus a iustitia sua, omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur.*

Respondeo dicendum, quod res viva per mortem perdit operationem vitae. Unde per quamdam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu, vel operatione.

Effectus autem operum virtuosorum, quae in caritate fiunt, est perducere ad vitam aeternam: quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in caritate facta mortificari dicuntur per sequens peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccatorum transeunt actu, & manent reatu; ita opera in caritate facta, postquam transeunt actu, manent merito in Dei acceptatione: & secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

Ad secundum dicendum, quod sine iniustitia potest merces subtrahi merenti, quando ipse reddidit se indignum mercede per culpam sequentem: nam & ea quae homo iam accepit, quandoque iuste propter culpam perdit.

Ad tertium dicendum, quod non est propter fortitudinem operum peccati, quod mortificantur opera prius in caritate facta; sed est propter libertatem voluntatis, quae potest a bono in malum deflecti.

ARTICULUS V. 544

Utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant.

IV. dist. XIV. *quaest.* II. *art.* 3. *quaest.* 3. *& dist.* XXII. *quaest.* 1. *art.* 1. *ad* 6. *& Hebr.* v. *lect.* 1. *&* 3.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod opera mortificata per peccatum, per poenitentiam non reviviscant. Sicut enim per poenitentiam subsequentem remittuntur peccata praeterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera prius in caritate facta. Sed peccata dimissa per poenitentiam non redeunt, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 1. & 2.) Ergo videtur quod etiam opera mortificata per caritatem non reviviscant.

2. Praeterea. Opera dicuntur mortificari, ad similitudinem animalium quae moriuntur, ut dictum est (art. praec.) Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per poenitentiam reviviscere.

3. Praeterea. Opera in caritate facta merentur gloriam secundum quantitatem gratiae, vel caritatis. Sed quandoque per poenitentiam homo resurgit in minori gratia, vel caritate. Ergo non consequitur gloriam secundum meritum priorum operum: & ita videtur quod opera per peccatum mortificata non reviviscant.

Sed contra est quod super illud Ioel. II. *Reddam vobis annos, quos comedit locusta*, dicit Glossa (interl.) „ Non patiar perire ubertatem, quam cum perturbatione animi amisistis. " Sed illa ubertas est meritum bonorum operum, quod fuit perditum per peccatum. Ergo per poenitentiam reviviscunt opera meritoria prius facta.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt

per

per pœnitentiam subsequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur: non enim habent vim perducendi in vitam æternam (quod pertinet ad eorum vitam) solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt, secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur: quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, & Sancti de eis gaudebunt, secundum illud Apoc. III. 11. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*.

Sed quod isti qui ea fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam æternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita æterna. Hoc autem impedimentum tollitur per pœnitentiam, inquantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata, per pœnitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea, in vitam æternam; quod est ea revivificere. Et ita patet quod opera mortificata per pœnitentiam revivificunt.

Ad primum ergo dicendum, quod opera peccati per pœnitentiam abolentur secundum se, ita scilicet quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula, nec reatus inducatur; sed opera in caritate facta non abolentur a Deo, in cuius acceptatione remanent; sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis: & ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

Ad secundum dicendum, quod opera in caritate facta non mortificantur secundum se, sicut dictum est (in corp. art.) sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundum se, inquantum privantur principio vitæ: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ille qui per pœnitentiam resurgit in minori caritate, consequetur quidem præmium essentiale, secundum quantitatem caritatis in qua invenitur; habebit tamen gaudium maius de operibus in prima caritate factis, quam de operibus quæ in secunda fecit; quod pertinet ad præmium accidentale.

ARTICULUS VI. 545

Utrum per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua vivificentur.

IV. dist. XIV. *quæst.* II. *art.* 3. *quæst.* I. & *dist.* XV. *quæst.* I. *art.* 3. *quæst.* 4. & 5.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua, quæ scilicet non sunt in caritate facta, vivificentur. Difficilius enim videtur quod ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod numquam fit secundum naturam, quam illud quod numquam fuit vivum, vivificetur: quia ex non vivis secundum naturam aliqua viva generantur. Sed opera mortificata per pœnitentiam vivificantur, ut dictum est (art. præc.) Ergo multo magis opera mortua vivificantur.

2. Præterea, Remota causa removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine caritate facta non fuerunt viva, fuit defectus caritatis, & gratiæ; sed iste defectus tollitur per pœnitentiam. Ergo per pœnitentiam opera mortua vivificantur.

3. Præterea. Hieronymus dicit (in illud Agæi I. *Seminastis multum:*) *Si quando videris inter multa mala opera facere peccatorem quemquam aliqua quæ iusta sunt, non est tam iniustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum*. Sed hoc maxime videtur, quando mala præterita per pœnitentiam tolluntur. Ergo videtur quod per pœnitentiam Deus remuneret priora bona opera in statu peccati facta; quod est ea vivificari.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Corinth. XIII. 3. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Hoc autem non esset, si saltem per pœnitentiam subsequentem vivificarentur. Non ergo pœnitentiam vivificat opera prius mortua.

Respondeo dicendum, quod opus aliquod dicitur mortuum dupliciter. Uno modo effective, quia scilicet est causa mortis; & secundum hoc opera peccati dicuntur opera mortua, secundum illud Hebr. IX. 14 *Sanguis Christi... emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis*. Hæc igitur opera mortua non vivificantur per pœnitentiam, sed magis abolentur, secundum illud Hebr. VI. I. *Non rursus iacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis*.

Alio

Alio modo dicuntur opera mortua privative, scilicet quia carent vita spirituali, quæ est ex caritate, per quam anima Deo conjungitur, ex quo vivit, sicut corpus per animam: & per hunc modum etiam fides, quæ est sine caritate, dicitur mortua, secundum illud Jacobi II. 20. *Fides sine operibus mortua est*. Et per hunc etiam modum omnia opera quæ sunt bona ex genere, si sine caritate fiant, dicuntur mortua, inquantum scilicet non procedunt ex principio vitæ; sicut si dicamus sonum citharæ vocem mortuam.

Sic igitur differentia mortis, & vitæ in operibus est secundum comparationem ad principium a quo procedunt. Opera autem non possunt iterum a principio procedere, quia transeunt, & iterum eadem numero resumi non possunt. Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per pœnitentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod in rebus naturalibus tam mortua, quam mortificata carent principio vitæ. Sed opera dicuntur mortificata, non ex parte principii, ex quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci; mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod opera de genere bonorum sine caritate facta dicuntur mortua propter defectum caritatis, & gratiæ, sicut principii. Hoc autem non præstatur eis per pœnitentiam sequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Deus recordatur bonorum quæ quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita æterna, quæ debetur solis operibus vivis, idest ex caritate factis; sed remunerat ea temporali remuneratione, sicut Gregorius dicit in homil. de divite, & Lazaro (xl. in Evang. cir. med.) quod *nisi dives ille aliquod bonum egisset, & in præsenti sæculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret: Recepisti bona in vita tua*. Vel etiam hoc potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius judicium: unde dicit Augustinus in Lib. de patientia (cap. XXVI.) *Non possumus dicere: Schismatico melius fuisset ut Christum negando nihil eorum pateretur quæ passus est confitendo: sed existimandum est, tolerabilius ei futurum judicium, quam si Christum negando, nihil eorum pateretur; ut illud quod ait Apostolus, Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest, intelligatur pertinere ad regnum cælorum obtinendum, non ad extremi supplicii judicium tolerabilius subeundum*.

QUAESTIO XC.

De partibus pœnitentiæ in generali, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de partibus pœnitentiæ: & primo in generali; secundo in speciali de singulis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum pœnitentia habeat partes.

Secundo de numero partium.

Tertio, quales partes sint.

Quarto de divisione eius in partes subiectivas.

ARTICULUS I. 546

Utrum pœnitentiæ debeant partes assignari.

IV. dist. XVI. quæst. I. art. I. quæst. I. & 4.

AD primum sic proceditur. Videtur quod pœnitentiæ non debeant partes assignari. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Sed virtus divina est una, & simplex. Non ergo pœnitentiæ, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

2. Præterea. Pœnitentia & est virtus, & est sacramentum. Sed ei, inquantum est virtus, non assignantur partes; cum virtus sit habitus quidam, qui est simplex qualitas mentis: similiter etiam & pœnitentiæ, inquantum est sacramentum, non videtur quod sint partes assignandæ, quia baptismo, & aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo pœnitentiæ nullo modo debent partes assignari.

3. Præterea. Pœnitentiæ materia est peccatum, ut supra dictum est (quæst. LXXXIV. art. 2.) Sed peccato non assignantur partes. Ergo etiam nec pœnitentiæ sunt partes assignandæ.

Sed contra est quod partes sunt ex quibus perfectio alicuius integratur. Sed pœnitentiæ perfectio integratur ex pluribus, scilicet contritione, confessione, & satisfactione. Ergo pœnitentia habet partes.

Respondeo dicendum, quod partes rei sunt in quas materialiter totum dividitur: habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam: unde in II. Physicor. (tex. 31.) partes ponuntur in genere causæ materialis, totum autem in genere causæ formalis. Ubicumque igitur ex parte materiæ invenitur aliqua pluralitas,

litas, ibi est invenire partium rationem. Dictum est autem supra (quaest. lxxxiv. art. 2 & 3.) quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent per modum materiæ. Et ideo cum plures actus humani requirantur ad pœnitentiæ perfectionem, scilicet contritio, confessio, & satisfactio, ut infra patebit (art. seq.) consequens est quod sacramentum pœnitentiæ habeat partes.

Ad primum ergo dicendum, quod quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinæ, quæ in eo operatur; sed virtus divina propter sui magnitudinem operari potest & per unum, & per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentiæ, secundum quod est virtus, non assignantur partes: actus enim humani, qui multiplicantur in pœnitentia, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quod partes assignentur pœnitentiæ, inquantum est sacramentum, ad quod actus humani comparantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani; sed aliqua res exterior una, sive simplex, ut aqua, vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

Ad tertium dicendum, quod peccata sunt materia remota pœnitentiæ, inquantum scilicet sunt materia, vel obiectum humanorum actuum, qui sunt propria materia pœnitentiæ, prout est sacramentum.

ARTICULUS II. 547

Utrum convenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio, & satisfactio.

IV. dist. XVI. quæst. I. art. I. quæst. 2. & IV. dist. XVII. quæst. III. art. 3. quæst. 4. & dist. XXII. quæst. II. art. I. quæst. 2. ad 3. & II. Cor. VII. lect. I.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio, & satisfactio. Contritio enim est in corde, & sic pertinet ad interiorem pœnitentiam; confessio autem in ore; & satisfactio in opere: & sic duo ultima pertinent ad exteriorem pœnitentiam. Pœnitentia autem interior non est sacramentum, sed sola pœnitentia exterior, quæ sensui subiacet. Non ergo convenienter assignantur hæ partes sacramento pœnitentiæ.

2. Præterea. In sacramento novæ legis confertur gratia, ut supra habitum est (quæst. lxii. art. 1. & 3.) Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

3. Præterea. Non est idem fructus rei, & pars. Sed satisfactio est fructus pœnitentiæ, secundum illud Luc. III. 8. *Facite fructus dignos pœnitentiæ*. Ergo non est pars pœnitentiæ.

4. Præterea. Pœnitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest perfici solum in corde per consensum, ut in secunda parte habitum est (1. 2. quæst. lxxii. art. 7.) Ergo & pœnitentia. Non ergo pœnitentiæ debent partes poni confessio oris, & satisfactio operis.

Sed contra. Videtur quod debeant poni plures partes pœnitentiæ. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quod est eius materia, sed etiam anima, quæ est eius forma. Sed tria prædicta, cum sint actus pœnitentis, se habent sicut materia; absolutio autem sacerdotis se habet per modum formæ. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars pœnitentiæ.

Respondeo dicendum, quod duplex est pars, ut dicitur in VII. Metaph. (tex. 33. & 34.) scilicet pars essentiæ, & pars quantitatis. Partes essentiæ sunt naturaliter quidem forma, & materia, logice autem genus, & differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam, & formam, sicut in partes essentiæ. Unde & supra dictum est (quæst. lx. art. 5. & 6.) quod sacramenta consistunt in rebus, & verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiæ, partes quantitatis sunt partes materiæ. Et hoc modo sacramento pœnitentiæ specialiter assignantur partes, ut dictum est (art. præc.) quantum ad actus pœnitentis, qui sunt materia huius sacramenti.

Dictum est autem supra (quæst. lxxxv. art. 3. ad 3.) quod alio modo fit recompensatio offensæ in pœnitentia, & in vindicativa iustitia. Nam in vindicativa iustitia fit recompensatio secundum arbitrium iudicis, non secundum voluntatem offendentis, vel offensi; sed in pœnitentia fit recompensatio offensæ secundum voluntatem peccantis, & secundum arbitrium Dei, in quem peccatur: quia hic non quæritur sola redintegratio æqualitatis iustitiæ, sicut in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiæ; quod fit, dum offendens recompensat secundum voluntatem eius quem offendit.

Sic

Sic igitur requiritur ex parte pœnitentis primo quidem voluntas recompensandi; quod fit per contritionem: secundo quod se subiiciat arbitrio sacerdotis loco Dei; quod fit in confessione: tertio quod recompenset secundum arbitrium ministri Dei; quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio, & satisfactio ponuntur partes pœnitentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, & pertinet ad interiorem pœnitentiam; virtualiter autem pertinet ad exteriorem pœnitentiam, inquantum scilicet implicat propositum confitendi, & satisfaciendi.

Ad secundum dicendum, quod satisfactio confert gratiam, prout est in proposito, & auget eam, prout est in executione; sicut etiam baptismus in adultis, ut supra dictum est (quæst. LXVIII. art. 2. & quæst. LXIX. art. 8.)

Ad tertium dicendum, quod satisfactio est pars pœnitentiæ sacramenti, fructus autem pœnitentiæ virtutis.

Ad quartum dicendum, quod plura requiruntur ad bonum, *quod procedit ex integra causa*, quam ad malum, *quod procedit ex singularibus defectibus*, secundum Dionysium cap. IV. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) Et ideo licet peccatum perficiatur in consensu cordis; ad perfectionem tamen pœnitentiæ requiritur & contritio cordis, & confessio oris, & satisfactio operis.

Ad contrarium vero patet solutio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.)

ARTICULUS III. 548

Utrum prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ.

IV. dist. XVI. *quæst.* I. *art.* I. *quæst.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod prædicta tria non sint partes integrales pœnitentiæ. Pœnitentia enim, ut dictum est (quæst. LXXXIV. art. 3.) contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis, oris, & operis sunt partes subiectivæ peccati, & non partes integrales: quia peccatum de quolibet horum prædicatur. Ergo etiam in pœnitentia contritio cordis, confessio oris, & satisfactio operis non sunt partes integrales.

2. Præterea. Nulla pars integralis in se continet aliam sibi condivisam. Sed contritio continet in se confessionem, & satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

3. Præterea. Ex partibus integralibus simul, & æqualiter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo prædicta non sunt partes integrales pœnitentiæ.

Sed contra. Illæ dicuntur partes integrales ex quibus perfectio totius integratur. Sed ex tribus prædictis integratur perfectio ipsius pœnitentiæ. Ergo sunt partes integrales pœnitentiæ.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, hæc tria esse partes subiectivas pœnitentiæ. Sed hoc non potest esse: quia singulis partibus subiectivis adest tota virtus totius & simul, & æqualiter; sicut tota virtus animalis, inquantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quæ simul, & æqualiter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito.

Et ideo alii dixerunt, quod sunt partes potentiales. Sed nec hoc verum esse potest: quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animæ adest cuilibet eius potentiæ. Sed hoc non est in proposito.

Unde relinquitur quod prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ: ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus; neque secundum totam virtutem eius, neque secundum totam eius essentiam, sed omnibus simul.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici, ut dictum est (art. præc. ad 4.) Et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia vero species est peccatum quod perficitur in corde, & ore. Tertia vero species est peccatum quod perficitur in corde, ore, & opere. Et huiusmodi peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, & quod est in ore, & quod est in opere. Et ideo pœnitentiæ, quæ in his tribus perficitur, hæc tria sunt partes integrales.

Ad secundum dicendum, quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam: fundamentum enim quodammodo virtute continet totum ædificium: & hoc modo contritio continet virtute totam pœnitentiam.

Ad tertium dicendum, quod omnes partes integrales habent ordinem quemdam ad invicem: sed quædam habent ordinem tantum in situ; sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus;

sive

sive se tangant, sicut partes acervi; sive etiam colligentur, sicut partes domus; sive etiam continuentur, sicut partes lineæ: quædam vero habent insuper ordinem virtutis; sicut partes animalis, quarum prima virtute est cor, & aliæ quodam ordine virtutis dependent ab invicem: tertio modo ordinantur ordine temporis; sicut partes temporis, & motus. Partes igitur pœnitentiæ habent ad invicem ordinem virtutis, & temporis, quia sunt actus; non autem ordinem situs, quia non habent positionem.

ARTICULUS IV. 549

Utrum convenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium, & pœnitentiam venialium.

IV. dist. XVI *quæst.* I. *art* 2. *quæst.* I. & 5. *cor.* & *Matth.* III.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortalium, & pœnitentiam venialium. Pœnitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv. art.6) baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante baptismum, non debet poni species pœnitentiæ.

2. Præterea. Quod potest destruere maius, potest etiam destruere minus. Sed mortale est maius peccatum quam veniale: illa vero pœnitentia, quæ est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversæ species pœnitentiæ.

3. Præterea. Sicut post baptismum peccatur venialiter, & mortaliter, ita etiam ante baptismum. Si ergo post baptismum distinguitur pœnitentia venialium, & mortalium, pari ratione debet distingui ante baptismum. Non ergo convenienter dividitur pœnitentia per has species.

Sed contra est quod Augustinus in Lib. de pœnitentia (sc. hom. ult. inter l. cap. II. III. & IV.) ponit prædictas tres pœnitentiæ species.

Respondeo dicendum, quod hæc divisio est pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Est autem considerandum, quod qualibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut & secundum alias debitas circumstantias: unde & virtus pœnitentiæ actum suum habet in hoc tempore, secundum quod convenit novæ legi.

Pertinet autem ad pœnitentiam ut detestetur peccata præterita cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi pœnitentiæ finis. Et quia moralia recipiunt speciem secundum finem, ut in secunda parte habitum est (I. 2. quæst. I. art. 3. & quæst xviii. art.4. & 6.) conveniens est quod diversæ species pœnitentiæ accipiantur secundum diversas immutationes, quas pœnitens intendit.

Est autem triplex immutatio a pœnitente intenta. Prima quidem per regenerationem in novam vitam: & hæc pertinet ad pœnitentiam quæ est ante baptismum. Secunda autem immutatio est per reformationem vitæ præteritæ iam corruptæ: & hæc pertinet ad pœnitentiam mortalium post baptismum. Tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitæ. & hæc pertinet ad pœnitentiam venialium, quæ remittuntur per aliquem ferventem actum caritatis, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art.2. & 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod pœnitentia quæ est ante baptismum, non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia quæ delet peccata mortalia, delet etiam venialia; sed non convertitur. Et ideo hæ duæ pœnitentiæ se habent sicut perfectum, & imperfectum.

Ad tertium dicendum, quod ante baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus. Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art.4.) ideo ante baptismum non distinguitur pœnitentia mortalium, & venialium.

FINIS TOMI XXIV.



